

Biblioteca Universale

Hegel

Lezioni sulla storia della filosofia



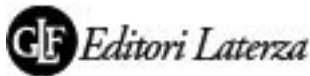
Editori Laterza

eBook Laterza

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Lezioni sulla storia della filosofia

tenute a Berlino nel semestre invernale del 1825-1826 tratte dagli
appunti di diversi uditori



Opere di Hegel
a cura di Domenico Losurdo
per iniziativa dell'Istituto Italiano
per gli Studi Filosofici di Napoli
Traduzione, introduzione e note
di Roberto Bordoli

Edizione digitale: maggio 2013

<http://www.laterza.it>

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari
Realizzato da Graphiservice s.r.l. - Bari (Italy)
per conto della

Gius. Laterza & Figli Spa

ISBN 9788858109373

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata

Sommario

Introduzione. La storia della filosofia secondo Hegel (di Roberto Bordoli)

- Le «Lezioni» hegeliane
- Geografia e storia della filosofia
- La partizione
- Le introduzioni
- La filosofia orientale
- La filosofia greca
- La filosofia medioevale
- La filosofia moderna
- Hegel in Italia
- Hegel storico della filosofia
- Ringraziamenti

Nota alla traduzione

Nota bibliografica e sigle

[Introduzione]

1. Scopo della storia della filosofia
2. Rapporto della filosofia con la religione, la storia, l'arte e la politica

Letteratura

La filosofia orientale

1. I cinesi
2. Gli indiani

Il primo periodo: la filosofia greca

Parte prima: da Talete ad Aristotele

1. Prima sezione: da Talete ad Anassagora

Talete ed i sette sapienti

Pitagora

Gli eleati

Eraclito

Empedocle, Leucippo e Democrito

Anassagora

2. Seconda sezione: i sofisti, Socrate ed i socratici

- I sofisti
- Socrate
- I socratici
- 3. Terza sezione: Platone ed Aristotele
 - Platone
 - Aristotele
- Parte seconda:
 - filosofia dommatica e filosofia scettica
 - 1. Filosofia dommatica
 - La filosofia stoica
 - La filosofia epicurea
 - 2. La nuova Accademia e lo scetticismo
 - La nuova Accademia
 - Lo scetticismo
- Parte terza: la filosofia neoplatonica
 - 1. Filone
 - 2. La Kabbalah
 - 3. Gli gnostici
 - 4. La scuola alessandrina

Il secondo periodo: la filosofia medioevale

- 1. I padri della chiesa
- 2. La filosofia degli arabi
- 3. Gli scolastici
 - Gli aspetti principali della filosofia scolastica
- 4. Rinascimento e Riforma
 - L'interesse per la filosofia antica
 - Le grandi individualità
 - La Riforma

Il terzo periodo: la filosofia moderna

- 1. Bacon e Böhme
 - Francis Bacon
 - Jakob Böhme
- 2. Descartes e Spinoza
 - René Descartes
 - Benedetto Spinoza
 - Nicolas Malebranche
- 3. Locke e Leibniz
 - John Locke
 - Hugo Grotius
 - Thomas Hobbes
 - Gottfried Wilhelm Leibniz
 - Christian Wolff
 - Metafisica e filosofia popolare
 - David Hume
- 4. Kant, Fichte e Schelling
 - Immanuel Kant
 - Johann Gottlieb Fichte²⁰⁰
 - Friedrich Heinrich Jacobi
 - Friedrich Wilhelm Joseph Schelling²³⁹

Appendice

I. Il concetto (e la destinazione) della storia della filosofia
(II. Il concetto di filosofia)

[Introduzione alla storia della filosofia.
Manoscritto del 1823]
A. Statuto della storia della filosofia

Note

Introduzione. La storia della filosofia secondo Hegel di Roberto Bordoli
[Introduzione]
Letteratura
La filosofia orientale
Il primo periodo: la filosofia greca
Il secondo periodo: la filosofia medioevale
Il terzo periodo: la filosofia moderna
Appendice: [Introduzione alla] storia della filosofia [Manoscritto del 1820]
Appendice: [Introduzione alla storia della filosofia. Manoscritto del 1823]

per C.A.O. e M.P.

Introduzione. La storia della filosofia secondo Hegel (*di Roberto Bordoli*)

L'onore d'aver presentato la storia della filosofia come una scienza unica e progressiva, non come un amalgama di sistemi che si contraddicono fra loro, spetta a Hegel; e le sue lezioni sulla storia della filosofia saranno sempre uno dei titoli più durevoli della sua fama.
(Giambattista Passerini, 1844)

Le «Lezioni» hegeliane

Hegel, professore universitario durante gli ultimi tre lustri della sua non lunghissima esistenza, non ha mai pubblicato un volume delle sue lezioni. Nemmeno di quelle concernenti la storia della filosofia¹.

È una circostanza nota, ma fondamentale per chi s'accinga ad occuparsi delle *Vorlesungen*. Per chi desideri o debba leggerle, magari in traduzione. Per chi aspiri a studiarne gli aspetti filologici, storici, critici. Per chi intenda servirsene per completare la sua conoscenza del pensiero hegeliano. Per chi al pensiero hegeliano vorrebbe accostarsi in modo meno aspro. O, perché no?, per chi avesse piacere di leggere una storia della filosofia che si scosti dalle vigenti normative concernenti la didattica liceale ed universitaria. Infine non dimenticherei la circostanza che la lettura di questi appunti, confrontata con le esposizioni della storiografia filosofica hegeliana in cui talora capita d'imbattersi, restituisce una pagina più fluida, più sciolta e, con poche eccezioni, meno tecnica, sebbene non sempre facile. Tuttavia godibile sul piano stilistico e luminosa su quello concettuale.

Dunque, non esistono volumi a stampa dovuti a Hegel che contengano un corso completo di lezioni o, in questo caso, il corso completo di lezioni di storia della filosofia. Esistono invece manoscritti, quaderni, appunti, annotazioni, di Hegel o degli uditori, dai quali ci si può fare un'idea delle lezioni di Hegel e dei contenuti del suo pensiero espressi a lezione. Del resto, nel corso degli anni, molto materiale è andato perduto, e quindi non vale l'obiezione che raccogliendo tutto quanto è ora disponibile si potrebbe mettere insieme quell'opera ideale che sono le *Lezioni*.

Bisogna accontentarsi di farsi un'idea. Un'idea più o meno fedele. Ma anche in questo caso le cose sono più difficili di come sembrano.

È innanzi tutto da sottolineare la differenza tra manoscritti, quaderni ed opere a stampa.

Per restare all'epoca di Hegel, i suoi amici hanno pubblicato due edizioni a stampa delle lezioni sulla storia della filosofia, a distanza d'una decina d'anni l'una dall'altra (e la prima, a distanza d'un anno e mezzo dalla scomparsa del maestro). Due edizioni molto diverse tra loro; in entrambe, tuttavia, non viene indicata con precisione l'origine dell'abbondante ed eterogeneo materiale utilizzato, anzi, quel materiale (per lo più quaderni d'uditori e manoscritti di Hegel) viene integrato con note ed aggiunte di diversa natura (ad esempio bibliografica), la cui provenienza non è sempre facilmente identificabile.

Quanto ai manoscritti hegeliani, oggi se ne hanno molti a disposizione, parziali, e non si sa quanto diversi da quelli che circolavano fra gli amici, editori delle prime raccolte d'opere hegeliane.

Perciò la scelta di pubblicare le lezioni hegeliane implica sempre un certo rischio: tali e tante sono le differenze tra le possibilità in gioco, tante e tali le combinazioni più e meno plausibili e soddisfacenti.

Stando così le cose, verrebbe spontaneo partire dall'inizio: dalla prima edizione a stampa delle lezioni a cura di Karl Ludwig Michelet, pubblicata a Berlino nel 1833-1836, corrispondente ai volumi XIII, XIV e XV della raccolta delle opere (*Werke*) curata dagli amici dopo la morte di Hegel². Tanto più che l'unica traduzione italiana disponibile riproduce la seconda edizione degli amici, pubblicata nel 1840-1844³. Ecco perché iniziai questo lavoro (nel 1997) traducendo dalla prima edizione Michelet del 1833. Senonché, a mano a mano che la traduzione procedeva, mi sorgevano dubbi crescenti sul senso dell'impresa. Finché, giunto a poco più d'un terzo (inclusi Platone ed Aristotele), mi fermai.

Il lavoro non risultava molto diverso dalla seconda edizione Michelet del 1840, già disponibile in versione italiana ad opera di Ernesto Codignola e Giovanni Sanna, nella sostanza ancora accettabile, anche se un po' invecchiata. Le differenze tra le due edizioni sono naturalmente numerose ed importanti. Ma quale lettore della versione italiana si sarebbe preso – si sarebbe dovuto e potuto prendere – la briga d'individuare e di riflettervi confrontando due traduzioni italiane? L'intervento di Michelet è significativo in entrambe le edizioni, anche se diverso nella prima rispetto alla seconda, ma tutto questo non dice granché a chi si serva d'una, o di due, traduzioni italiane. Il punto è che entrambe presentano vistosi difetti.

Da queste perplessità – discusse con alcuni specialisti – sono stato condotto a ricominciare da capo, prendendo questa volta come testo da tradurre i materiali più recenti pubblicati in Germania da Pierre Garniron e Walter Jaeschke. Non ci è voluto molto a rendersi conto che era la strada giusta. Non solo si tratta d'un testo più compatto e scorrevole, ma anche chiaro e relativamente breve (la mole è circa due quinti). Insomma, un 'manuale' di storia della filosofia, che consente d'avvicinarsi al pensiero di Hegel con impegno, ma senza le difficoltà e le prolissità comuni alle edizioni Michelet. Inoltre, e non è un punto secondario, si tratta d'un testo sul quale gli interventi redazionali sono assenti, e, nel caso ve ne siano stati, sono stati di sicuro minori e comunque non finalizzati ad un'edizione postuma. In buona sostanza questo testo restituisce meglio Hegel a lezione, sfrondando citazioni, note, ed altri interventi effettuati dai curatori. Infine, le fonti sono attestate e distinguibili⁴.

Il corso berlinese del 1825-1826, che è quello qui tradotto, è stato pubblicato in Germania tra il 1986 ed il 1996 a cura di Pierre Garniron e Walter Jaeschke. Esso è noto da cinque fonti manoscritte: Karl Gustav von Griesheim (Gr), Anonimo (Hc), Friedrich Stieve (Sv), J.C. Löwe (Lö), Moritz Pinder (Pi). Il testo proposto da Garniron e Jaeschke, in quattro volumi, prende Gr come base e lo integra con gli altri (Gr era già stato usato da Michelet; Gr, Hc, Sv erano già stati utilizzati da Johannes Hoffmeister nella sua edizione delle *Lezioni* pubblicata a Lipsia nel 1940). La mia traduzione segue il testo di Garniron e Jaeschke e dunque assume per base il quaderno di Gr.

L'importanza delle lezioni è palese e riassumibile in due battute. In generale, esse costituiscono il laboratorio concettuale e terminologico dell'intera filosofia hegeliana, mentre in particolare presentano l'interpretazione dello svolgimento storico che ad essa ha condotto. Con tutte le riserve circa il carattere originariamente orale dei testi – ma senza dimenticare che gli uditori dovevano nutrire interesse a trascrivere con fedeltà ciò che Hegel insegnava –, queste lezioni accompagnano il lettore nell'officina filosofica hegeliana, mostrando quasi *in vitro* la genesi delle più elevate nozioni speculative e formulando i giudizi sulle tradizioni di pensiero con le quali Hegel non cessa di dialogare.

Geografia e storia della filosofia

Le questioni concernenti i rapporti tra storia e filosofia, tra filosofia e cultura (scienze, religioni,

arti), nonché le questioni riguardanti le relazioni tra storia della filosofia e filosofia (logica, teoria della conoscenza, filosofia della natura, filosofia dello spirito, filosofia del diritto), trovano una soddisfacente impostazione, se non risoluzione, nel presupposto che, secondo Hegel, fra queste diverse sfere come pure all'interno di ciascuna si danno connessioni necessarie, ancorché di tipo diverso e variabile, che il filosofo deve in parte riconoscere, in parte scoprire. In questa generale esigenza di scientificità, e nella sua sistematica applicazione ai contenuti più eterogenei, sta la peculiarità del contributo hegeliano alla storia della filosofia.

Il risultato è che la filosofia costituisce la comprensione di qualcosa che filosofia non è, e che non è solo diverso dal conoscere ma è anche antecedente sul piano empirico. Che poi l'idea e l'ambito concettuale contengano già lo sviluppo concreto, è una circostanza metafisica importante, ma non determinante ai fini del metodo della cognizione filosofica, basato sull'individuazione di collegamenti necessari tra i fatti e tra gli ambiti entro i quali i fatti si generano.

Non senza motivo le interpretazioni idealistiche hanno sempre sottolineato l'identità di filosofia e storia della filosofia nel pensiero hegeliano. Tuttavia Hegel completa questa tesi, mediante una non trascurabile aggiunta: che la storia della filosofia ha in più l'onere della prova di ciò che espone, e la prova sono i fatti, l'esperienza, la geografia e la storia. Vale la pena di leggere quanto egli sostiene nell'introduzione al corso del 1825-1826: «la storia della filosofia fa tutt'uno con il sistema della filosofia [...]. Però la storia della filosofia deve darne la prova empirica». La filosofia presenta l'universale bell'è fatto (quando sia capace di farlo), mentre la storia della filosofia va in cerca di come esso s'è formato. Questo non è slegato da una prospettiva metafisica. Parlando di Francis Bacon, Hegel afferma: «Il punto è il perfezionamento dello sviluppo: perfezionamento della determinazione di ciò che è particolare a partire dall'idea; affinché si sviluppi la conoscenza dell'universo e della natura è necessaria la conoscenza del particolare». Insomma, se per fare il filosofo occorre una mente profonda se non geniale, è però certo che per fare lo storico della filosofia è indispensabile molto studio.

La filosofia greca non sarebbe nata, non si sarebbe affermata e non avrebbe conosciuto il declino, senza la nascita, l'affermazione ed il declino della libertà della *pólis*. Il nesso non è estrinseco, poiché la libertà politica della Città consiste nel riconoscimento del cittadino come soggetto di diritti e doveri, ed è proprio la storia dell'individualità (lo spirito, il soggetto) e della sua libertà che comincia, in maniera necessaria, con la democrazia greca e con la filosofia, che ne è l'espressione in pensieri.

Lo stesso può dirsi rispetto al sorgere del pensiero moderno. Lutero e Descartes incarnano i due aspetti della medesima rivoluzione che porta il soggetto a padroneggiare in modo crescente la natura, anche la sua propria natura, le sue passioni, i suoi impulsi, la profondità del suo sentimento e del suo cuore. Ora non più entro lo spazio d'una comunità coesa ed uniforme, bensì come singolo, come individuo, come centro d'iniziativa e d'attività, come spirito.

In un caso come nell'altro la storia della filosofia richiederà gli indispensabili richiami al mondo storico e culturale, e le indispensabili coordinate spaziali (filosofia *ionica*, *greca*, *germanica*): ciò che entro la pura logica risulterebbe invece accessorio ed inessenziale.

Hegel si richiama più volte agli storici della filosofia della sua epoca, sia in modo polemico (soprattutto nei riguardi di Tennemann, del quale tuttavia s'avvale parecchio), sia come fonti per la cognizione d'autori ed opere poco accessibili, sia per informazioni acquisite (o presunte tali) di natura biografica, documentale, e così via. Non è superflua una breve rassegna dei nomi più ricorrenti.

Il più noto è Johann Jakob Brucker (1696-1770), autore della *Historia critica philosophiae*, opera ancora diffusa all'epoca di Hegel⁵, sebbene sopravvalutata rispetto all'influenza esercitata sui contemporanei, che è sì estesa quanto agli aspetti informativi e letterari, ma è pressoché insignificante quanto al contributo metodologico. Brucker s'inscrive tra i fautori del pirronismo storico. Tuttavia, pur rilevando che la verità è una e che le filosofie sono molte e di rado concordanti, ciò non lo turba ed egli non sente il bisogno di ricorrere a nessuna ipotesi per affrontare o per lo meno illustrare meglio l'aporia.

Anche Dieterich Tiedemann (1748-1803) è presente nelle *Lezioni*⁶. Il suo scopo è narrare inizi, progressi e realizzazioni della storia della filosofia, non secondo un ordine cronologico bensì

secondo le connessioni causali. La filosofia non è una rassegna d'opinioni, bensì la sostanza delle opinioni, delle quali essa sa rendere ragione. Un conto è la storia delle opinioni come storia della cultura, un altro la storia della filosofia.

Perciò Tiedemann – come poi farà Hegel – incomincia da Talete, il quale elabora le sue vedute mediante la razionalità, servendosi di prove, e non in maniera poetica ed ispirata, come facevano ebrei, caldei, egiziani, e gli orientali in genere. Dalla filosofia bisogna escludere mitologia, teogonia e poesia. Tiedemann afferma di non possedere un sistema filosofico in base al quale giudicare quelli passati. Egli s'accontenta di fornire gli sviluppi della filosofia speculativa e della ragione, senza pronunziarsi sulla verità o meno delle singole dottrine, dal momento che non possiede la chiave della verità. Compito dello storico è piuttosto stimare se un filosofo abbia scoperto qualcosa di nuovo, e se, in tal caso, l'abbia dimostrato con argomenti validi; se i suoi ragionamenti abbiano una coerenza interna; se alle sue asserzioni siano state rivolte o possano essere rivolte obiezioni. La sua polemica è diretta contro la filosofia critica (kantiana), la quale tende ad ergersi giudice supremo delle opinioni ed a trascurare i fatti e l'esperienza.

Johann Gottlieb Buhle (1763-1821), professore di filosofia a Gottinga, è autore d'un manuale in otto volumi, corredato di letteratura critica⁷. L'opera prende le mosse da Mosè e lo stile è compilatorio. Tuttavia Buhle non è estraneo ad esigenze sistematiche. La storia della filosofia è concepita come storia dei tentativi compiuti dalla ragione (spirito) di esplicitarsi. Non si tratta solo di prendere in esame la storia empirica. La filosofia conduce al 'vero illuminismo'. L'autore presta molta attenzione alla letteratura secondaria, il che accresce il valore informativo del suo lavoro.

Friedrich Ast (1778-1841) studiò teologia a Jena interessandosi poi di filologia e di filosofia. Fu professore di letterature classiche a Landshut (Monaco) e subì l'influenza di Schelling. S'occupò d'estetica e d'ermeneutica. Studiò a fondo Platone. È autore d'un compendio⁸, la cui costruzione è sistematica e segue un andamento ternario. A suo avviso la storia della filosofia è l'esposizione delle idee, dei principi e delle opinioni mediante cui lo spirito umano ha rivelato le sue scoperte e le sue convinzioni circa l'essenza delle cose. Tutti i sistemi, le idee e le opinioni sono rivelazioni d'uno spirito ed in tal modo sono collegate fra loro. Tutte le opposizioni sono apparenti: ad esempio l'essere ed il nulla esistono solo in funzione dello spirito e non come due nozioni autonome contrarie reciprocamente.

La storia della filosofia, come la filosofia, deve consistere nell'armonico ed organico svolgimento che partendo dall'unità vi ritorna passando per la contraddizione. Senza filosofia non può darsi nessuna storia e vi sono solo nudi fatti. È però anche vero che senza storia – senza storia della natura e dell'umanità – non si dà filosofia. La sua opera è divisa in quattro parti: filosofia originaria (*Urphilosophie*), realismo, idealismo, idealrealismo. La prima comprende le filosofie orientali. La seconda tratta il pensiero antico, greco e romano, secondo tre momenti: realismo (Talete), idealismo (Pitagora), idealrealismo (Platone ed Aristotele). La terza verte sul medioevo: scolastici, mistici e «Combinisten» (Giordano Bruno). La quarta sul pensiero moderno: realisti (Spinoza, Locke, Hume), idealisti (Leibniz, Berkeley, Kant, Jacobi, Fichte), idealrealisti (Schelling).

Data l'epoca, non può mancare un seguace di Kant. Wilhelm Gottlieb Tennemann (1761-1819) studiò filosofia e teologia ad Erfurt ed a Jena, dove venne in contatto con i testi kantiani dal 1781. Lesse Platone, Hume e Locke. Dal 1804 insegnò a Marburgo. Gli undici volumi della sua storia della filosofia escono a Lipsia tra il 1798 ed il 1819⁹. I primi sette vanno dalle origini (Talete) alla caduta dell'impero romano; due sono dedicati alla scolastica. Il nono verte sui secoli XV e XVI. Gli ultimi due trattano della filosofia moderna: da Bacone a metà Settecento, Kant escluso. La promessa d'un altro volume sul pensiero tedesco contemporaneo non poté venir mantenuta.

Circa i due tomi sul medioevo (mille pagine in tutto, voll. VIII-1 e VIII-2), Tennemann sottolinea che non s'aspettava di doversi soffermare tanto su quei secoli, ma che l'abbondanza di materiale (peraltro d'assai difficile reperimento, come non manca di notare) e le peculiarità dell'epoca – sia negative (la sottigliezza fine a se stessa), sia positive (l'intreccio tra filosofia e teologia) – l'hanno indotto ad un accurato lavoro d'esame e di selezione del grano dal loglio, ossia di quanto, nei secoli seguenti, ha fornito occasione al progresso della ragione. L'inusuale e competente attenzione per il pensiero medioevale conferma che l'opera di Tennemann costituisce l'approdo d'un lavoro durato un secolo che ha condotto la storiografia filosofica tedesca a mettere un punto fermo ad una

significativa messe di ricerche metodologiche e contenutistiche.

Il primo volume contiene un'introduzione dove vengono sollevate questioni metodologiche di rilievo ed al termine della quale si trova un'appendice bibliografica. Secondo Tennemann la storia della filosofia consiste nell'esposizione della formazione e dello sviluppo della filosofia come scienza, e per questo occorre il vaglio delle fonti. Tennemann traccia uno schema secondo il quale, nell'ambito della storia, trova posto la storia delle scienze, tra le quali vi è la filosofia; la storia della filosofia come scienza s'occupa dello sviluppo della ragione. La storia in genere è la narrazione d'una serie di circostanze tra loro connesse. Poiché, come ha spiegato Kant, condizione degli avvenimenti è il tempo, la forma assunta dalla storia è la successione causale.

La storia possiede determinazione e chiarezza poiché rappresenta solo fatti, circostanze vere. È pragmatica perché connette causalmente i fatti. La storia della filosofia è l'esposizione della serie degli sforzi compiuti dalla ragione, per realizzare l'idea come insieme di leggi della natura e come libertà.

Lo studio della storia della filosofia esercita un influsso favorevole sulla formazione e sulla cultura dello spirito: «In nessun caso più che qui il pensare unilaterale trova ostacoli ed antidoti, infatti la storia della filosofia obbliga a penetrare nel sistema concettuale di pensatori diversi, obbliga ad assumere il loro punto di vista, obbliga ad immedesimarsi con esso, ed obbliga a trattare un argomento dai più diversi lati» (voll. VIII-1, *Vorrede*, p. lii).

Naturalmente il cammino della ragione è costellato d'errori e non rappresenta sempre un progresso. Tuttavia la ragione fornisce un quadro del suo cammino passato e della sua lotta perpetua contro l'errore e la superstizione. Chi non accetta il confronto con l'errore e con il falso si perde nel mare delle opinioni (scetticismo), o si mette nelle mani dell'autorità rinunciando all'autonomia del pensiero. Regola aurea dello storico della filosofia è quella di svolgere ricerche sul 'senso vero' e sullo spirito d'ogni singola proposizione filosofica. Con questo emerge con enfasi l'importanza dell'analisi condotta sul linguaggio dei filosofi, analisi che deve ispirarsi ad una 'sana ermeneutica'.

L'aspetto speculativo non consiste solo nel finalizzare la storia del pensiero entro la prospettiva del progresso della ragione, ma anche nel ricomprendere entro l'unità i molteplici sistemi. Per questo la dossografia sbaglia nel ritenere che filosofi e scuole filosofiche giochino il ruolo principale. In tal modo l'intero viene frammentato in numerose ed isolate parti che non hanno niente in comune tra loro. I singoli pensatori e le sette filosofiche occupano sì un posto nella storia della filosofia, ma non di prima fila.

I primi scritti di storia della filosofia erano compilazioni, prive di critica e di spirito filosofico. Si tratta di masse d'informazioni riunite insieme senza ordine. È il caso di Diogene Laerzio o della patristica, infarcita di pregiudizi teologici. Il primo ad infrangere questi limiti fu Pierre Bayle. Brucker fece epoca perché raccolse tutto il materiale disponibile ai suoi tempi. Dopo di lui si sono fatti parecchi passi avanti quanto a nuove conoscenze d'opere, d'autori, eccetera. Questo offre agli storici punti di vista più precisi che permettono loro di prestare attenzione anche agli aspetti formali.

Grazie a queste indicazioni, Tennemann raggiunge un equilibrio – tra uso della filologia e vivacità concettuale, tra rigore metodologico ed interpretazione – al quale per qualche decennio in Germania non sarà più tanto facile pervenire e che per Hegel rappresenta un modello: per alcuni aspetti polemico, per altri da imitare.

Tra le storie della filosofia presenti nella biblioteca hegeliana vi è anche quella di Thaddä Anselm Rixner (1766-1838), un manuale con abbondanti citazioni dagli autori¹⁰. Rixner parte da premesse speculative idealistiche (hegeliane e schellingiane), secondo le quali la ragione s'identifica con la filosofia, e lo sviluppo della prima con quello della seconda, e da conseguenti esigenze di classificazione sistematica. L'opera spazia da Talete a Schleiermacher (inclusendo Hegel) e la parte contemporanea è un peana alla filosofia idealistica tedesca.

Oltre agli storici della sua epoca, ed a parte i testi dei principali autori dei quali discute che, nei limiti del suo tempo, Hegel ha sempre ben presenti, è utile tener conto delle sue principali fonti (nelle note della versione fornisco le indicazioni basilari). Bisogna però ricordare che Hegel non è un filologo, ed è storico della filosofia in quanto prima è filosofo. Questo significa che il problema delle fonti, in quanto tale, non è d'ostacolo. A proposito del pensiero greco, egli afferma: «Non mi dilungo oltre circa le fonti; esse si trovano senza fatica in qualsiasi manuale». Difatti, non la critica

testuale o storica è il suo obiettivo, bensì l'interpretazione dei testi in chiave concettuale, che – a suo avviso – presuppone l'una e l'altra, ma non vi si esaurisce.

Quanto alla filosofia antica, Hegel tiene in special conto Diogene Laerzio (*Vite dei filosofi*) per gli aspetti biografici, integrato, per gli aspetti dottrinali, da Erodoto, da Cicerone (soprattutto il *De natura deorum*), da Strabone (*Geografia*), da Plutarco, da Sesto Empirico (*Contro i matematici*), da Giamblico e Malchus (entrambi per la vita di Pitagora). Naturalmente, e fondamentalmente, s'avvale sia di Platone (per i presocratici vale soprattutto il *Timeo*), sia d'Aristotele, che nel primo libro della *Metafisica* ricostruisce le dottrine dei presocratici, che restano i due pilastri del pensiero greco, ma che ne sono anche i due primi storiografi.

L'uso accentuato – e spesso esclusivo – di fonti secondarie, è riscontrabile nella trattazione del pensiero medioevale, latino, e soprattutto ebraico ed arabo: che, anche per ragioni linguistiche, restano ambiti marginali nell'economia delle *Lezioni* e della cultura di Hegel. Mentre, pur in maniera selettiva, egli fa per lo più uso diretto delle opere degli autori nella parte dedicata alla filosofia moderna e, ancor di più, contemporanea.

La partizione

La partizione è chiara e significativa. Escludendo il capitolo sulla filosofia orientale e l'introduzione, Hegel dedica 373 pagine al pensiero greco (da Talete al neoplatonismo), 45 pagine al medioevo, 143 alla filosofia moderna, inclusi Rinascimento e Riforma che egli annovera però nella parte medioevale (dati desunti dall'edizione di Garniron e Jaeschke¹¹). Su 564 pagine complessive, due terzi sono dedicate al mondo greco, il rimanente quasi del tutto al mondo moderno. Questo in contrasto con alcuni contemporanei – Buhle, Tennemann – ma anche per una scelta esplicita dell'autore, solo in parte legata all'andamento didattico. La genesi del pensiero filosofico in Grecia, la figura di Socrate, la rivalutazione d'Aristotele rispetto a Platone, l'interesse per la dialettica sofistica, l'importanza speculativa del neoplatonismo, la rilevanza politica del pensiero greco e la sua relazione con le vicissitudini storiche, il tema dei rapporti tra mitologia, religione e filosofia: tutto questo induce Hegel a dare ampio spazio alla filosofia greca. La fugace presenza del pensiero medioevale (8% del totale) è in linea con le convinzioni dell'Illuminismo. Quanto all'epoca moderna, tolto l'idealismo tedesco (40 pagine) e la coppia Descartes-Spinoza (38 pagine), non resta granché (per l'esattezza 65 pagine): non molto, tenuto conto che si tratta di tre secoli fitti di storia.

Hegel l'afferma esplicitamente nell'introduzione: vi sono due grandi tradizioni di pensiero: la filosofia greca e la filosofia 'germanica'. Quest'ultima è interna al cristianesimo in quanto esso si rinnova grazie alla Riforma, fatto che influisce sui destini dell'intera Europa moderna. La filosofia greca scopre l'idea, ossia la forma oggettiva del pensiero, del concetto. Mentre la filosofia moderna scopre lo spirito, il principio individuale ed attivo del concetto, il soggetto, la coscienza. L'aggettivo 'germanico' applicato alla filosofia moderna non possiede nessuna connotazione statuale, nazionale, etnica, geografica, ma si riferisce all'Europa per come essa si costituì dopo le invasioni barbariche: terra d'incontro fra i 'barbari' (la *Germania* di Tacito) e le tradizioni pagana – greca e latina – e cristiana: greca e latina (il Sacro romano impero o Impero germanico dura formalmente sino al 1806). Diversamente Hegel avrebbe usato il termine 'tedesco' o 'teutonico': il primo impiegato per designare la filosofia in lingua tedesca (da Böhme a Schelling), il secondo (che rinvia alla vittoria d'Arminio contro i romani nella battaglia di Teutoburgo) usato, in chiave ironica, per indicare ciò che certi romantici reputavano come peculiare dei tedeschi antichi e moderni. Insomma 'germanico' è sinonimo di moderno – che ha assimilato la Riforma ed il pensiero di Descartes –, di 'europeo' («Italia, Spagna, Francia, Inghilterra, eccetera», spiega Hegel), di 'occidentale', in opposizione ad 'orientale', che invece designa un'area dove il soggetto e le sue prerogative di libertà non sono emerse (Cina, India, Persia). In tal senso l'area sudorientale del Mediterraneo, in quanto culla del cristianesimo, risulterebbe se non inclusa nell'occidente strettamente legata ad esso. Invece 'tedesco' è un termine che richiama caratteristiche nazionali e linguistiche; 'teutonico' viene usato contro i cultori d'una mitologia medioevaleggiante; infine 'altotedesco', *altddeutsch*, 'tedesco antico'

o 'all'antica', vale con riguardo alla lingua ed alla cultura materiale (ad esempio, l'abbigliamento).

L'indice, sul quale parecchio si potrebbe riflettere, sia rispetto alle edizioni Michelet, sia rispetto agli storici contemporanei di Hegel (e per questo rinvio alle mie note al testo), è anch'esso molto esplicito. Dalla storia della filosofia vengono escluse le 'filosofie' orientali antiche, più o meno collegate con le religioni e più o meno 'nazionali' (ebrei, caldei, egizi, magi, eccetera); e vengono escluse anche la filosofia cinese e quella indiana, delle quali però Hegel discorre a lungo, lasciando trapelare un certo interesse per un mondo che faceva allora la sua comparsa nella cultura europea. L'inizio è nelle colonie greche dell'Asia Minore, con Talet di Mileto, e la prima fase include i presocratici: dal Mediterraneo orientale alla Magna Grecia. Segue Atene, con Socrate, Platone ed Aristotele. All'epoca classica succede quella ellenistica con stoici, epicurei, scettici; chiude il neoplatonismo. Il medioevo (che include Rinascimento e Riforma) conduce all'età moderna, che in quattro tappe (costruite con una curiosa combinazione cronologica, logica, e con riguardo verso i 'grandi filosofi') porta a Schelling ed al suo rinnovato interesse per la speculazione, in polemica con le derive metodologiche e gnoseologiche kantiane e fichtiane. Cioè, in fondo, porta a Hegel medesimo, pudicamente sottinteso quanto al nome, ma ben presente come colui che fornisce la soluzione delle contraddizioni da cui è affetta l'idea d'assoluto. Uno schema tutto sommato equilibrato che tradisce l'intento d'armonizzare interpretazione speculativa e preoccupazioni storico-critiche.

Le introduzioni

Si trovano in questo volume tre introduzioni alle lezioni sulla storia della filosofia: l'introduzione al corso del 1825-1826, e due introduzioni, raccolte nell'Appendice, una del 1820 ed una del 1823 (limitata ad una dozzina di pagine), vergate dalla mano di Hegel, sebbene non in vista della pubblicazione. Il lettore italiano ha già a disposizione sia l'introduzione (non integrale) di Michelet, edizione del 1833 (versione Plebe, cfr. *infra*, p. liv), sia l'introduzione di Michelet, edizione del 1844 (versione Codignola e Sanna). Un confronto anche cursorio fra questi testi permette d'apprezzarne la diversa origine e le differenze. Pur senza entrare nei dettagli, i manoscritti hegeliani (1820 e 1823), ma anche i quaderni recanti l'introduzione del 1825-1826, si presentano con una maggiore 'freschezza' rispetto alle edizioni di Michelet (pur tenendo conto delle differenze fra le due). Non è difficile osservare che soprattutto il manoscritto del 1820 non solo compendia efficacemente i punti di vista hegeliani in uno spazio molto minore rispetto agli altri, ma lo fa senza la pedante suddivisione in capitoli e paragrafi cui non sfuggono le due edizioni ottocentesche. E questo senza pregiudizio della ricchezza delle materie discusse e delle argomentazioni utilizzate.

Hegel dedica le introduzioni a questioni metodologiche. La scientificità della filosofia e la sua stretta connessione con la storia della filosofia richiedono la discussione d'una serie di temi pregiudiziali.

Secondo un modo di vedere diffuso, osserva Hegel, il pensiero sarebbe alcunché di soggettivo e di particolare, che sta ed opera in mezzo ad altre particolari idee, cose. Tuttavia il pensiero, se è tale, è sempre pensiero dell'universale, anche quando non sa di esserlo. Perfino nella sensazione vi è pensiero; il sentimento religioso è pensiero, poiché aspira a qualcosa che possiede valore generale ed eterno. E questo distingue l'uomo (essere senziente) dall'animale; la conoscenza sperimentabile da quest'ultimo si basa sul sentire, su ciò che è particolare per definizione.

In maniera più sofisticata si potrebbe anche osservare che il pensiero è storico, ossia che esso ha una validità limitata nel tempo e nello spazio, ed anche nelle diverse culture o civiltà, presso i diversi popoli. Quel che è riconosciuto come vero oggi non lo era al tempo di Platone. Ciò che è accettato in Cina non lo è in Europa. In tal modo sembra che i pensieri si succedano nella storia e nello spazio senza criterio, senza regole, in maniera casuale ed accidentale, cosicché uno valga l'altro e nessuno abbia significato al di fuori delle condizioni entro le quali si manifesta ed è riconosciuto. Tuttavia le cose non stanno in questi termini. Il pensiero si svolge in modo razionale e dunque unitario. Il pensiero filosofico non è costituito di semplici opinioni cangianti a piacere e

condizionate da fattori estrinseci. La successione temporale dei pensieri, delle filosofie, ha un senso logico e segna uno sviluppo che procede per scansioni necessarie. Il pensiero ammette un progresso: le idee migliorano, non cambiano semplicemente.

L'obiezione più forte in questo senso è quella secondo la quale la filosofia sarebbe incapace d'attingere il vero, dal momento che non ne esiste una, ma molte. E l'una nega l'altra. La molteplicità dei partiti filosofici dimostrerebbe non che il vero è uno, ma che il vero è inattingibile. Anche in questo caso l'apparenza rischia di cancellare la realtà. È vero che le filosofie si refutano a vicenda. Eppure questo non avviene senza criterio (quando si tratti di filosofie e non di mere opinioni). D'altronde la refutazione non colpisce il contenuto, la sostanza d'un pensiero, bensì la sua prevalenza storica. Ciò che muta è il posto occupato nella storia dalle diverse filosofie, non il loro autentico nocciolo. La verità si costituisce nel tempo ed ogni epoca ha la sua filosofia, una sua filosofia. Tuttavia quando una filosofia ne scaccia un'altra, non ne elide il contenuto di verità, del quale all'opposto s'appropria, bensì toglie ad essa la posizione dominante e la riconosciuta – e per definizione effimera – preminenza. Ragion per cui si può parlare d'una tradizione filosofica accettata da filosofi e filosofie diverse. Oggi non si può più essere platonici, rileva Hegel, ma si deve riconoscere l'appartenenza di Platone alla storia della filosofia con una sua propria specifica ed eminente fisionomia. Ciò è possibile perché la refutazione del platonismo non elimina il platonismo dal pensiero, ma assegna ad esso il suo merito – e limite – storico. La refutazione ha un aspetto negativo – scalzare quelle filosofie che non sono più all'altezza d'un'epoca –, ma anche un aspetto positivo, consistente nel riconoscere il contributo permanente da esse fornito alla ricerca della verità.

Lo stesso vale per il tema della verità come figlia del proprio tempo. Hegel insiste sul fatto che la filosofia esprime lo spirito d'una certa epoca, esprime l'aspetto migliore d'un determinato periodo storico e che, per quanto ci si sforzi, non si può uscire dai limiti che questa circostanza pone. Non si può pensare ciò che non appartiene all'epoca nella quale si vive. Ma questo non significa che gli uomini vivano solo guardando verso il basso, o nei casi migliori dinanzi a sé. Essi possono rivolgere lo sguardo a ciò che ha un significato più universale dell'epoca della quale sono figli, senza evaderne. Questo è possibile sul piano formale. Il contenuto della filosofia è terrestre, appartiene ad un certo mondo (ad esempio l'Atene di Pericle). Tuttavia la filosofia, in quanto traspone questo mondo in concetti, in quanto pensa mediante categorie universali una certa epoca e ne individua il senso rispetto all'umanità in genere ed al suo miglioramento (la storia universale), rispetto ad una sua crescente conquista di libertà, ebbene in questa prospettiva, la filosofia alza gli occhi verso il cielo: essa non è più vincolata ad una certa contingenza storica ma richiama uno sviluppo che ha un'origine ed uno scopo. Nel caso dell'Atene classica, la filosofia sa che essa realizza per la prima volta, dinanzi al dispotismo del mondo orientale, la libertà d'un popolo; e sa pure che in tal modo pone le premesse per lo sviluppo d'una libertà che non sarà più solo quella del cittadino, ma anche dell'individuo umano in quanto tale, del cristianesimo, della modernità. La filosofia è figlia del presente, ma, grazie allo spirito che esprime nella sua totalità, sa il suo passato ed il suo futuro, ed in questa misura va oltre i vincoli imposti dall'epoca dalla quale di necessità scaturisce.

Ecco perché (e qui si devono vedere soprattutto i manoscritti) Hegel intende la nozione di tradizione come ponte fra le generazioni le quali, su diversi piani, producono la storia umana. Come esistono tradizioni, ad esempio, morali o religiose, esistono tradizioni filosofiche. Senonché, storia e filosofia sono due termini che non sembrano accordarsi facilmente. La storia s'occupa d'avvenimenti contingenti, mentre la filosofia verte su concetti necessari (sulla 'verità'): i primi mutano senza posa, i secondi dovrebbero essere immutabili ed eterni. Da questa banale constatazione, come si è accennato, sorgono le obiezioni contro la considerazione scientifica della storia della filosofia. La filosofia ha a che fare con idee, con la verità come essa è indipendentemente da chi la conosce. Essa insegna che la differenza tra i sistemi filosofici non coincide con quella tra errore e verità. La verità è una, ma da essa proviene tutto ed il contrario di tutto. E tutto ciò che ne scaturisce dev'esservi ricondotto. Questa, però, non è una conoscenza immediata ed intuitiva, bensì concreta, non empirica, ma frutto di pensiero, prodotto della comprensione d'un itinerario, d'un cammino etico e gnoseologico che prevede tappe diverse e contrastanti. Le idee, la vita, la storia, la filosofia, ed anche la storia della filosofia, sono soggette ad uno sviluppo che procede

incessantemente per opposizioni e per ricomposizioni. L'unità di esso è garantita sul piano metafisico, ma non è data nell'esperienza e non è neppure un presupposto. Nell'esperienza si danno differenze. E l'intero è sempre risultato, è ciò che viene prodotto. La logica insegna l'unità necessaria delle differenze, la storia (in questo caso della filosofia) mostra le differenze. La storia della filosofia è una scienza, in quanto presenta una successione di fenomeni fondata sulla ragione. La filosofia appare sul piano empirico come storia, ma è determinata dall'idea. La storia della filosofia presenta l'idea per come questa si propone nel tempo e nello spazio: nell'esperienza.

Affrontando la questione circa il rapporto della filosofia con le altre sfere della realtà e con la cultura caratteristica d'una certa epoca, Hegel osserva che non vi è rapporto di dipendenza tra la filosofia ed i diversi aspetti dell'esperienza (arte, politica, religione, scienze). Lo spirito d'un certo periodo storico è unico, la filosofia ne incarna la forma, mentre gli altri aspetti ne forniscono le diverse esplicazioni (contenutistiche o formali). Arte e religione hanno in comune con la filosofia i loro oggetti universali (anima, mondo, Dio). In particolare la religione, nel suo sviluppo storico ed antropologico, segna un progresso dalle sue manifestazioni antiche, ancorate alla natura inorganica ed organica, sino al cristianesimo, dove il vero è riposto all'interno dell'uomo, in qualcosa di non naturale e non visibile. Mentre il sapere scientifico (non le scienze particolari che vertono su oggetti finiti avvalendosi di metodi finiti), in quanto insieme di princìpi universali (del mondo fisico o giuridico o altro), esprime la cultura in genere del tempo e dunque è riconducibile alla forma filosofica del vero.

Il tema più spinoso è quello dei rapporti tra religione e filosofia. Le pagine del manoscritto di Hegel sono qui alquanto involute e si servono d'un linguaggio tecnico, croce e delizia delle opere pubblicate dal filosofo di Stoccarda. Se filosofia e religione non avessero l'oggetto in comune, non avrebbero rapporti. D'altronde se lo spirito dell'uomo (che è finito) non potesse conoscere Dio (che è infinito), non se ne curerebbe. Questo non significa che conoscere Dio sia semplice, ma che il fondo di questo sapere in qualche modo è presente nello spirito umano. È però vero che la coscienza finita intende solo quanto si presenta ad essa nelle forme che caratterizzano il suo modo abituale d'apprendere (la sua metafisica consueta, le sue categorie usuali). La filosofia media questa cognizione. Essa si distingue anche dai miti, ed anche da quei miti di cui gli stessi filosofi si giovano per rendere più accessibile (e più gradevole, meno arida) la verità ai loro interlocutori: come fa Platone.

Al termine, menzionando le forme mitiche e simboliche sotto le quali talora si cela la verità, Hegel rammenta anche la massoneria, accusata, a torto, d'occultare chissà quali segreti. Un riferimento che non tornerà nelle successive introduzioni, e che sottende stimolanti considerazioni circa il problema del modo nel quale la verità si presenta e non si presenta agli uomini (ad esempio non si presenta come moneta sonante, afferma Hegel riprendendo un'immagine di Lessing), e circa l'interpretazione di essa non solo da parte della filosofia, ma in genere da parte del rappresentare, dell'immaginazione, dell'agire buono. In breve, l'opinione hegeliana è che l'involucro mitico-simbolico non sia alcunché d'arbitrario, ma faccia parte del processo mediante il quale la verità si rivela agli uomini, sebbene essa si differenzi in modo sostanziale dalle raffigurazioni sensibili e sia oggetto esclusivo del pensiero.

La filosofia orientale

Dal corso del 1825-1826 la filosofia orientale ha un suo capitolo autonomo e non è più diluita nell'introduzione. In genere, con il passare del tempo, si rileva un crescente interesse di Hegel per il pensiero orientale, il che in larga misura dipende dal progresso degli studi d'orientalistica che egli segue con attenzione.

Hegel, come stabilisce una relazione essenziale tra filosofia e storia della filosofia, così fissa un rapporto non meno organico tra filosofie e civiltà, tra il pensiero e l'epoca nella quale esso si manifesta. Tra storia della filosofia e filosofia della storia. D'altronde la relazione tra filosofia, filosofie e tempo storico non è deterministica, e non è neppure sincronica. La filosofia è come la

nottolta di Minerva: arriva sul far della sera, a cose fatte, quando un ciclo storico s'è concluso. Arriva e comprende. La filosofia non trasforma la realtà, la conosce in modo vero, la pensa. E dunque ne presuppone lo sviluppo e lo svolgimento. Ma ne indica anche lo scopo finale, e quindi, per qualche verso, ne anticipa le mosse e le indirizza.

In tal modo, alcuni principi sottesi allo sviluppo storico tornano utili anche nella storia della filosofia. Ad esempio quello secondo il quale la storia è storia della libertà: gli studi sul dispotismo orientale – pur variamente interpretato – s'estendono lungo tutto il Settecento europeo e spesso si collegano esplicitamente con prospettazioni politiche liberali. In Cina, libero è solo l'imperatore; nell'antichità greca, liberi sono i pochi riconosciuti cittadini: i molti, i lavoratori manuali, le donne, gli stranieri, sono schiavi o senza diritti; nel mondo moderno la libertà è di tutti. Ecco dunque che se la filosofia non può sorgere in oriente, dove la soggettività non ha luogo, nasce nelle città greche dove la libertà d'alcuni è condizione d'un primo, fondamentale ed irreversibile, sviluppo dello spirito, del lato creativo dell'uomo. La libertà universale dei moderni è poi la condizione perché il pensiero si riconcili con il suo altro, con l'oggettività, nel modo più profondo e più completo possibile: quello al quale lo conduce la scoperta dell'interiorità e delle sue funzioni in rapporto a ciò che è esteriore. Il dispiegamento della libertà greca precede ed accompagna il sorgere della filosofia che la pensa. Platone ed Aristotele riassumono nel IV secolo un processo iniziato circa cinque secoli prima, che aveva condotto in primo luogo alla formazione delle città, e poi alla loro stabilizzazione e definizione politica e sociale. La vita, l'insegnamento e la morte di Socrate (di cui i dialoghi platonici sono la fonte principale), per Hegel, rappresentano plasticamente proprio questa vicenda storica, politica e filosofica, che, prendendo le mosse dall'estremo oriente (Cina), si sposta a poco a poco verso occidente grazie ad India e Persia, grazie al giudaismo ed allo spiritualismo egizio, per culminare sulle coste mediterranee, prima dell'Asia Minore, poi della Magna Grecia, ed infine ad Atene. Si capisce così la collocazione del capitolo sulla filosofia orientale sulla soglia dello svolgimento vero e proprio. In oriente si registrano i prodromi, dai tratti atrofizzati, d'una libera esplicitazione individuale: in Cina è libero uno su milioni; in India il sistema castale introduce una prima differenziazione sul piano sociale, non valida però su quello morale e politico; nell'impero persiano la molteplicità dei popoli riposa entro un'unità attiva ma ancora astratta, come è quella del principio della luce proprio dello zoroastrismo. Una prima compiuta manifestazione della libertà si ha solo in Grecia.

Tuttavia questo non significa che la filosofia tragga dalla successione empirica degli avvenimenti le forme nelle quali s'esprime. Come esiste un rapporto intrinseco tra storia della filosofia e filosofia della storia, così ne esiste uno tra storia e logica, la quale costituisce l'intelaiatura della realtà, prima che questa si dia una configurazione nel tempo, nell'esperienza sensibile.

Dunque, come è stato più volte sottolineato, la storia della filosofia narrata nelle *Lezioni* presenta un contatto con l'intero sistema hegeliano, intendendo con ciò quanto d'organico si ricava dalle opere pubblicate: dalla *Fenomenologia dello spirito* alla *Logica*, alla *Filosofia del diritto*.

La filosofia greca

Il pensiero filosofico nasce nelle città greche, prima nelle colonie dell'Asia Minore e della Magna Grecia, e poi nella madrepatria, sulla scia da una parte della libertà politica e dall'altra del bisogno, due facce d'una medesima medaglia. L'uomo greco, libero di decidere la sorte della sua comunità e fornito di tempo per questo, prende ad orientarsi all'interno del suo mondo prima naturale, poi sociale, infine rappresentativo e concettuale. Per questo motivo, sul piano speculativo, la filosofia comincia dal più semplice, dal più astratto, dal più universale. Ed ecco i principi naturali degli ionici, innanzi tutto l'acqua di Talete di Mileto, trionfo dell'oggettività, ma anche origine dinamica di tutte le cose. Il numero di Pitagora, l'essere di Parmenide, il divenire d'Eraclito, gli atomi ed il vuoto di Democrito, l'intelletto (νοῦς) d'Anassagora procedono sulla via del conferimento di crescente concretezza e necessità al pensiero ed ai suoi rapporti interni e verso l'esterno; pensiero che, con Socrate, approda ad un primo consapevole riconoscimento della forza del soggetto

all'interno della comunità dove vive, opera e si riconosce come tale. Platone svela il mondo del soprasensibile, ed Aristotele tenta una raffinata sintesi tra la molteplicità e la contingenza dell'esperienza umana e sociale, e l'unità e la necessità cui aspirano le scienze naturali e filosofiche, introducendo l'attività ed il movimento nella costellazione platonica del mondo delle idee. Questo poderoso e fondamentale sviluppo iniziale porta all'acquisizione che il pensiero è ciò che determina e muove se stesso; che il pensiero è sintesi di determinazioni opposte, è se stesso ed il suo altro. I sofisti, Socrate ed i socratici esprimono un simile momento caratteristico e qualificante della cultura: la soggettività dei punti di vista. Il che implicitamente richiama l'esigenza d'una sintesi più comprensiva (per lo meno sul piano delle idee): sintesi che però l'equilibrio dialettico, al quale il pensiero perviene nell'età classica, non è in grado di fornire.

Sul piano storico, il filosofo nasce quando la comunità è in grado di produrre e di riprodursi in maniera tale da creare la possibilità ad una parte significativa dei suoi membri di non lavorare, astenendosi dalle attività manuali, demandate agli schiavi, per dedicarsi sia al governo politico ed all'amministrazione della cosa pubblica, sia alle attività spirituali, come è appunto la filosofia. La città greca, la democrazia greca, è il terreno più propizio alla nascita del pensiero filosofico, proprio per la libertà che contraddistingue il cittadino (non l'essere umano in genere, che non esiste ancora). Una libertà limitata, come limitata è la cittadinanza: 'ateniese' è l'individuo di sesso maschile, proprietario, di famiglia autoctona, maggiorenne. E tuttavia una libertà sufficiente per consentire all'umanità d'effettuare un altro passo, un primo passo cosciente, verso la sua unificazione ed emancipazione scoprendo il pensiero e la sua potenza. E con il pensiero: il linguaggio e le sue leggi, il dialogo, la persuasione e la retorica, la sensibilità, l'astrazione, il ragionamento ed i ragionamenti, i paradossi, le controversie, la verità e le verità. Un nuovo mondo, che non verrà più abbandonato negli sviluppi, e nei regressi, storici successivi.

Già in Grecia, nell'età classica, e lo stesso accadrà in età romana ad opera del pensiero greco, la filosofia è ad un tempo effetto e causa della crisi storica attraversata da un popolo, da una comunità, da una compagine etica e statuale. Non si tratta di crisi congiunturali, bensì di passaggi epocali, come sono il tramonto delle libere città greche, o la decadenza della virtù civile romana. In situazioni come queste si verifica una saldatura tra la storia della filosofia e la filosofia della storia. Il pensiero, quando è tale, è sempre il pensiero d'un'epoca, d'un certo tempo. Questo significa che la filosofia è qualcosa di strettamente congiunto a puntuali rivolgimenti storici, dei quali è anche l'espressione. Dunque, essa ha una data di nascita. Tuttavia non è semplice indicare la data della sua fine: che è la fine d'una particolare filosofia, della filosofia sino ad un certo punto prevalente. Quel che si può affermare è che ci sono epoche più 'filosofiche' di altre. E questo sia nel senso che alcune epoche producono nuovo pensiero (rispetto a quelle che le precedono), sia nel senso che rielaborano, talvolta puntigliosamente, le tradizioni che stanno alle loro spalle.

Il mondo greco classico fornisce un esempio del primo caso, il medioevo europeo è invece un esempio del secondo. La filosofia non è mai il mero frutto d'una qualche mente geniale, ma è invece il tono spirituale che riassume in sé una situazione storica di passaggio e di grandi mutamenti, la quale produce la propria rappresentazione in concetti attraverso quella sorta di notaio della verità che è il filosofo. Questo consente di comprendere anche la distinzione, presente nell'esposizione di Hegel, tra grandi pensatori da un lato, ed antesignani ed epigoni dall'altro. I primi destinati a tracciare con le loro opere vere e proprie mappe speculative d'una data epoca (ed in questa misura della storia universale, ossia dello sviluppo storico in genere in quanto creatore di progresso); i secondi dediti ad anticiparne qualche parte o a rimeditarne ed a commentarne *ex post* i diversi volti e caratteri.

La filosofia ellenistica – stoicismo epicureismo scetticismo – segna il tramonto della comunità e dell'etica che contraddistinguono l'età classica. La fantastica avventura d'Alessandro Magno (che Hegel presenta come allievo d'Aristotele e cita a provocatoria dimostrazione dell'utilità della formazione filosofica) allarga gli orizzonti del mondo conosciuto ed inserisce nel cammino storico popoli e lingue lontani, e ad un tempo sanziona la decadenza del microcosmo greco. L'individuo, nella sua solitudine e nel suo isolamento dalla comunità, emerge come protagonista, ma senza l'armonica libertà della quale aveva usufruito come cittadino. Ora è sì libero, ma solo nello spirito. Il dispotismo domina lo Stato. Il neoplatonismo, avvalendosi del cristianesimo e della nuova

mentalità religiosa e teologica ormai pienamente affermatasi – che include le tradizioni ebraiche, tra le quali quella cabalistica, e le tradizioni giudaico-cristiane –, restaura l'oggettività, e con essa la divinità, anche se solo su un piano intellettuale, spirituale, interiore. E dapprima, come gnosticismo, lo fa in modo religioso, sebbene ancora non vincolato dall'ortodossia, da un'esplicita professione di fede, la quale s'impone solo a partire dal IV secolo con il Concilio di Nicea (325 d.C.). Dio si propone come ciò che è vero in sé e per sé, ma dentro di sé ha il principio della finitezza, dell'umanità, del mondo. Hegel insiste, in polemica con alcuni suoi contemporanei come Schleiermacher (oltre che con Kant), sul carattere teoretico della conoscenza di Dio, che connota l'intera epoca. Egli menziona solo di passata quanto attiene alla storia della chiesa, alla storia dei dommi, alla storia dei 'partiti religiosi' e dei 'partiti teologici', alla storia delle controversie sull'unicità di Dio e sulla sua natura, che popolano i primi secoli del cristianesimo e che, d'altronde, stanno all'origine delle diverse professioni di fede del protestantesimo (cominciando dalla luterana *Confessione di Augusta* del 1530). Eppure tutto ciò, che, come è giusto, trova maggior spazio nelle *Lezioni sulla filosofia della religione*, è il presupposto di queste pagine, delle epoche che seguono, e di non poca parte della stessa filosofia hegeliana.

La filosofia medioevale

Il medioevo è l'età della tempestosa convivenza tra principi antitetici. Spirito e materia, anima e corpo, ragione e passioni, papato ed impero, filosofia (teologia) e fede, formalismo concettuale e contenuto sostanziale sono le nozioni contrapposte che caratterizzano questo periodo storico-filosofico. Nel mondo concreto e nel pensiero vengono in contatto i concetti più contraddittori, per i quali urge la ricerca di mediazioni, le quali peraltro restano qualcosa di superficiale e d'esteriore. Il clero media il rapporto tra Dio ed il credente, ma così, da un lato la coscienza del credente è affidata ad un estraneo, e dall'altro la religione si risolve nell'adorazione di qualcosa di materiale e finito. La logica formale, aristotelica, media la relazione tra essere e pensiero, ma ciò, da un lato, implica il disinteresse per l'esperienza, per il contenuto, e dall'altro esprime un formalismo privo di senso, d'orientamento. La sillogistica pensa la realtà senza la realtà, e perciò soddisfa la tendenza ad identificare il bene ed il vero (ai quali pure s'aspira senza posa) con la lotta feroce contro la natura fisica, la materia, la contingenza.

Del resto la filosofia scolastica avvia il processo di secolarizzazione della dottrina della chiesa, assoggettando i dommi ed i principi teologici al vaglio spietato della ragione formale: dalla dimostrazione dell'esistenza di Dio alla natura degli angeli, dallo statuto dei corpi e delle anime dopo la resurrezione al senso di talune enigmatiche asserzioni bibliche come ad esempio la creazione della donna da una costola d'Adamo. Il ridimensionamento del divino e del suo mistero (che non esclude l'opera dei mistici) è dovuto all'impiego sistematico della filosofia entro il quadro dottrinale consolidato: un fenomeno iniziato con la patristica che si spinge sino all'età moderna ed all'Illuminismo.

Tra la fine della trattazione sul pensiero ellenistico e l'inizio del capitolo sul medioevo, Hegel svolge considerazioni molto lucide sul fenomeno religioso, considerato da diversi punti di vista: sono pagine che ancor oggi possono esser lette con profitto e che naturalmente riportano alla filosofia della storia. A proposito dell'età medioevale, Hegel parla di barbarie (*Barbarei*), una veduta d'origine umanistica, rinascimentale ed illuministica, troppo spesso polemicamente interpretata (in epoca romantica), come se con il medioevo l'Europa fosse tornata indietro, fosse semplicemente regredita: il che, per qualche non insignificante aspetto, è peraltro incontestabile. Tuttavia Hegel non intende solo questo. La barbarie medioevale consiste nel permanere d'una portentosa antitesi all'interno dello spirito. La crescita spirituale, culturale, intellettuale si presenta con il volto paradossalmente selvaggio e crudele della lotta senza quartiere contro la natura, contro gli impulsi, contro la sensibilità. Le crociate esprimono in sommo grado questo non pacificato tratto del modo d'essere e di sentire medioevale. I crociati alternano dentro di loro e fuori di loro attitudini e pensieri ora buoni e giusti, ora malvagi ed empì. Spada e croce simboleggiano l'ambiguità della

loro missione. Lo stesso uomo che la sera prega Gesù Cristo ed invoca l'amore dello spirito santo sulla terra la mattina seguente non si sazia del sangue di donne e bambini 'infedeli'. L'uomo medioevale non è barbaro in quanto non è civilizzato, in quanto è alieno dallo spirito: è barbaro in quanto nel suo spirito s'agitano tendenze poderosamente antitetiche, e dunque nel suo animo sono compresenti eccessi positivi e negativi. La barbarie medioevale non è assenza di civiltà, bensì mancanza della capacità da parte del soggetto di guidare ed indirizzare la civiltà secondo un ordine cosciente ed esplicito, voluto e desiderato, controllato e controllabile. La barbarie medioevale è espressione d'una civiltà lacerata da opposizioni irriducibili, assolute, che ha perduto l'equilibrio precedente e che non ha ancora raggiunto una nuova armonia. Nuovo equilibrio, sia pur instabile, che è obiettivo dell'evo moderno portare ad effetto e pensare.

Tuttavia Hegel, prima di dedicarsi al pensiero moderno, tratteggia un profilo sia dell'Umanesimo e del Rinascimento, che costituiscono una sorta di preludio esistenziale, culturale, della nuova epoca, sia della Riforma, che ne è la base teologico-religiosa.

Il rinato interesse per il pensiero antico e per i suoi diversi aspetti, da un lato, ed alcune personalità eccezionali, la cui vita è improntata a laceranti contrasti interiori ed a spesso rocambolesche avventure dall'altro, rappresentano, tra Quattrocento e Cinquecento, l'angusto passaggio attraverso il quale si fa strada il mondo moderno. Dunque, si hanno per un verso l'erudizione e la filologia, per un altro individui come Girolamo Cardano o Giordano Bruno, senza dimenticare autori come Montaigne o Machiavelli, che sul piano della cultura, sul piano delle relazioni etico-politiche contribuiscono anch'essi, ciascuno a suo modo, a delineare il profilo della - nuova figura storica e storico-filosofica che sta emergendo: il soggetto e la sua attività in quanto oggettiva e consapevole.

Nella sfera religiosa è la Riforma che s'incarica di segnare il passaggio alla modernità. L'intero Cinquecento, sottolinea Hegel, si snoda all'insegna del principio protestante. Esso consiste nella santificazione del principio della modernità, il principio dell'autonomia personale, della libertà individuale, la convinzione secondo la quale l'uomo ha valore per se stesso ed in quanto si riconosce nelle opere delle quali il suo spirito è autonomo artefice. La Riforma suggella la conformità di questo principio al volere di Dio, alla sua provvidenza. Lutero fissa il principio della libertà cristiana: di fronte a Dio ha valore solo la coscienza umana in quanto tale, il soggetto, nella sua insondabile profondità ed iniziativa. Ogni esteriorità, ogni mediazione, è bandita. La tradizione teologica, ma anche filosofica, speculativa, intrinseca al cristianesimo viene (per lo meno momentaneamente, chiosa Hegel) messa da parte e, si potrebbe aggiungere, energicamente respinta e refutata. Dio è spirito e la verità della religione si conferma nel rapporto tra l'interiorità del credente e la spiritualità di Dio, al di fuori del quale resta il mondo con le sue dure ed inflessibili leggi, dinanzi al quale la responsabilità umana è completamente sola.

La filosofia moderna

La filosofia moderna è presentata sotto l'egida dei singoli, più o meno grandi, filosofi. Con una sola eccezione (la filosofia popolare), dei sedici paragrafi che la compongono, quindici sono dedicati a singoli autori. Siamo nell'epoca del soggetto, della totalità che trova adeguata espressione nella soggettività. Anche sul piano biografico, osserva Hegel, i filosofi non sono più persone estranee alla società nella quale vivono. In Grecia i filosofi erano spesso degli isolati, degli emarginati (anche per loro scelta), degli individui avulsi dalla comunità e talora in non solo potenziale conflitto con essa. Nell'Europa seicentesca e settecentesca, i filosofi sono cittadini integrati nelle comunità e negli Stati, possiedono una posizione nella piramide sociale (non necessariamente come filosofi), ricoprono talora incarichi politici, burocratici, diplomatici, e la loro vita esteriore scorre in modo non molto diverso da quella degli altri uomini. Insomma la razionalità che permea il governo delle comunità moderne fa sentire i suoi effetti anche sulla vita dei filosofi, i quali non si trovano più nella necessità d'esprimere plasticamente il pensiero che elaborano ed insegnano.

Questo riconoscimento dell'individuo e della comunità peculiari della nuova epoca non esclude,

ed anzi presuppone, il riconoscimento dell'importanza evolutiva ma anche strutturale del pensiero moderno, in tutte le sue diverse e spesso opposte manifestazioni: punto fermo che da Hegel in poi nessuno metterà più seriamente in discussione.

Il primo autentico filosofo moderno è Descartes, latinamente detto, suo malgrado, Cartesius (Hegel usa entrambe le forme). Il *cogito ergo sum*, da interpretare come un'intuizione e non come un sillogismo, fonda lo sviluppo del pensiero che conduce all'idea hegeliana, che sa se stessa nel suo essere altro, nella sua antitesi. Essere e pensiero, ragione ed esperienza, corpo e mente, necessità e libertà, natura e Dio, io e mondo sono alcune delle opposizioni che percorrono la filosofia moderna, permeata dall'esigenza di forgiare una nozione più completa e più soddisfacente d'universalità, di verità, di spirito. Il cammino è lungo e contrastato, e spazia dalla Francia all'Inghilterra, dalla Germania ai Paesi Bassi. Le lingue nazionali, che – sulla scia della costituzione degli Stati – a poco a poco s'impongono anche nella filosofia al posto del latino, contribuiscono anch'esse a questo tortuoso processo di ridefinizione di ciò che è particolare, ma sempre in vista d'un valore più generale, più universale. Hegel ne accenna esplicitamente discutendo di Christian Wolff.

Si sarebbe tentati di far chiarezza nell'esposizione hegeliana del pensiero moderno (che fa coesistere l'arida lista di nomi dell'indice con distinzioni più o meno pretestuose tra fasi di sviluppo della metafisica e fasi di sviluppo della storia della filosofia in genere) seguendo le due tendenze del razionalismo (metafisica) e dell'empirismo (scienza, epistemologia). Tuttavia non si renderebbe un buon servizio alla comprensione delle *Lezioni*. Invece il filo conduttore deve essere cercato nel tentativo che l'iniziativa del soggetto, quel che Hegel chiama lo spirito, compie incessantemente di riconoscersi in ciò che di volta in volta gli si contrappone come altro, come suo altro. Razionalismo ed empirismo contengono entrambi aspetti contraddittori (nel primo ci sono le scienze naturali, nel secondo parecchio 'idealismo'), ed entrambi costituiscono importanti tappe di questo cammino. Così come entrambi presentano rilevanti limiti.

Se è fuori dubbio l'ammirazione hegeliana nei confronti del contributo cartesiano e spinoziano alla metafisica moderna, non deve stupire il diverso ma non inferiore riconoscimento tributato da Hegel alla 'filosofia newtoniana', ossia all'empirismo inglese, ad una filosofia che trova nell'interesse per l'esperienza (scientifica non meno che politica, economica e giuridica) la sua stessa ragion d'essere. Il che non vuol dire che il pensiero moderno si debba dividere in una linea empirica ed in una linea metafisica. Al contrario, un contenuto di pensiero (ciò che sta a cuore ad Hegel) è presente nella legge di gravitazione universale stabilita da Newton (Hegel afferma che la forza d'attrazione è una categoria metafisica) in misura non meno significativa che nella nozione cartesiana di *cogito* o in quella spinoziana di sostanza.

Insomma, se da un lato Hegel – non diversamente da Aristotele nel primo libro della *Metafisica* – tende a ricostruire la storia della filosofia in funzione del suo proprio contributo speculativo, dall'altro egli, in buona misura, si sforza di sottrarsi a tassonomie basate su elementi formali e metodologici che sono estrinseci a quanto realmente lo interessa.

Hume segna il passaggio a Kant e quindi all'ultimo capitolo, quello tedesco: Kant, Fichte, Schelling (linea che implicitamente culmina in Hegel stesso). Lo spartiacque storico è la rivoluzione francese (1789) che sancisce sul piano politico e giuridico il passaggio dell'Europa dal mondo feudale al mondo moderno. Lo spartiacque filosofico è Kant: gli anni Ottanta sono gli anni delle tre critiche kantiane e della rivoluzione copernicana nel campo della metafisica¹². Durante gli anni Novanta vedono la luce la più parte delle opere di Fichte; il *Sistema dell'idealismo trascendentale* di Schelling è del 1800 e la *Fenomenologia* di Hegel del 1807, sebbene conclusa, come vuole la leggenda, nell'ottobre 1806 mentre s'udivano i tamburi francesi dar inizio alla battaglia di Jena. Hegel si sofferma anche sull'amico Jacobi, avendo cura di precisare che lo fa «in relazione a Kant»¹³. Jacobi abbraccia l'intero periodo (anni Ottanta e Novanta), anche se pubblica la raccolta delle sue opere tra il 1812 ed il 1825, il secondo volume delle quali, datato 1815, reca un'importante *Introduzione* che è una sorta di *summa* del suo pensiero. Jacobi da un lato ripropone in chiave aggiornata e più letteraria i temi della metafisica moderna (e principalmente il sapere immediato dell'essenza suprema), del resto già sistematizzati da Kant, dall'altro si fa brillante interprete di questioni allora attuali quali il rapporto tra fede e ragione, tra rivelazione e natura.

La vicinanza nel tempo delle tesi kantiane, fichtiane e schellingiane rende più densa e contratta l'esposizione, che ricalca le pagine – vivacemente presenti nella mente di Hegel – dei filosofi discussi. Nonostante la trattazione risenta di questo coinvolgimento e della complessità dei problemi in gioco, il filo conduttore è relativamente semplice. Forte della lezione humeana secondo la quale necessità ed universalità sono nozioni soggettive, Kant risolve il rebus della metafisica moderna, tracciando una netta linea di demarcazione tra ciò che è conoscibile secondo criteri scientifici ed oggettivi, e ciò che è solo 'pensabile'. In questo modo, secondo Hegel, si raggiunge una soddisfacente chiarezza, ma dall'antitesi non si esce affatto. Ciò che conosco con certezza non è oggettivo, e ciò che costituisce l'essenza suprema, Dio, ciò che è vero, è necessario solo in quanto illusorio. Più che sanare la lacerazione, Kant la rende definitiva: condannando l'uomo a conoscere solo ciò che non è vero e ad aspirare nel medesimo tempo a ciò che è inoggettivabile.

Fichte e Schelling riprendono da Kant la via dell'unificazione di ciò che è scisso: il primo con la nozione di 'io', che resta volontaristica e soggettiva; il secondo con quella, all'opposto naturalistica e 'spinoziana', d'assoluto. Se l'io fichtiano, in perpetua lotta con il suo opposto, il non io, la natura, si risolve nel tanto titanico quanto vano sforzo di raggiungere una condizione nella quale la sua attività trovi requie in un'oggettivazione capace d'esprimerne le virtù creatrici, l'assoluto schellingiano assorbe in sé tutto ciò che è finito e distinto ed è assimilabile alla notte nella quale tutte le vacche sono nere, di cui parla la prefazione alla *Fenomenologia*¹⁴.

L'ultimo paragrafo, dedicato a Schelling, riveste una particolare importanza. Non solo perché Hegel rievoca dai tempi della *Fenomenologia* la mai interrotta polemica con il collega che propugna la conoscenza intuitiva ed immediata dell'assoluto (concepito come l'identità di soggetto ed oggetto), e neppure solo perché a Schelling viene pur riconosciuto d'aver messo in soffitta l'impostazione gnoseologica kantiana (e fichtiana) non temendo di ripercorrere gli impervi sentieri della speculazione e della filosofia della natura, ma soprattutto perché svolge alcune considerazioni circa la propria concezione della filosofia. Secondo Hegel lo studio della filosofia, e della storia della filosofia, è adatto a tutti gli uomini che abbiano voglia d'impegnarsi. La filosofia è un lavoro, non è un'esperienza artistica, estetica o esistenziale, e tantomeno è sapienza sacerdotale riservata a pochi eletti. Questo non significa che sia (o che ad ogni costo debba divenire) popolare. Significa invece che, in linea di principio, nessun uomo è escluso dalla conoscenza della verità. La cognizione del vero non richiede organi o doti sovranaturali o speciali, e non richiede nessun sapere presupposto più o meno intuitivo, ma solo un sano, diligente e disciplinato esercizio delle proprie facoltà. Per la storia della filosofia vale il medesimo discorso: chiunque desideri studiarla può farlo impegnandosi in maniera adeguata, ed accedendo così al percorso che l'umanità ha compiuto in vista d'una cognizione sempre più soddisfacente della realtà. Ecco perché la filosofia si deve studiare a scuola – circostanza all'epoca nient'affatto scontata, a favore della quale Hegel si spese molto¹⁵ – e soprattutto si può imparare a scuola, con gli strumenti mediante i quali si studia e s'impara qualsiasi altra disciplina. Come la verità filosofica più recente – che il concetto è se stesso nel suo altro – è il risultato d'un processo e può essere apprezzata solo al termine d'un lungo ed accidentato cammino (cammino che poi riprenderà di nuovo avendo acquisito ciò che sta alle sue spalle), così la comprensione di questa verità è il risultato d'una seria applicazione la quale, in linea di principio, è accessibile a tutti coloro che intendano raggiungerla.

Hegel in Italia

Le Lezioni sulla storia della filosofia sono un'opera più citata e consultata, e fors'anche più letta, che studiata. E questo non solo in Italia.

Il primo autore d'uno scritto in lingua italiana su Hegel storico della filosofia è Giambattista Passerini il quale, nel 1844, redige un breve ma denso e documentato resoconto circa «lo stato attuale della filosofia in Germania». In esso si trova un'approfondita discussione della concezione hegeliana relativa alla storia della filosofia¹⁶.

Passerini nacque a Casto (Brescia) nel 1793, studiò presso i padri somaschi (prese i voti nel

1811) e poi a Bologna. Subì l'influenza del razionalismo teologico diffuso negli ambienti giansenistici. Nel 1823 fuggì in Svizzera in quanto appartenente al gruppo liberale dei Federati del conte Federico Confalonieri. Deposto l'abito talare, viaggiò esule per l'Europa, soggiornando in Svizzera, a Bruxelles, in Germania ed a Parigi, dove incontrò Victor Cousin e partecipò alle giornate di Luglio (1830). A Berlino (intorno alla metà degli anni Venti) conobbe Schleiermacher ed il suo allievo Johann August Wilhelm Neander, ed inoltre Eduard Gans, Friedrich Ludwig Georg von Raumer, e lo stesso Hegel di cui seguì le lezioni, verosimilmente anche quelle dedicate alla storia della filosofia. Da allora s'impegnò nello studio e nella diffusione della cultura soprattutto storico-filosofica di lingua tedesca in area italiana, con un'intensa attività editoriale e di traduzione. Nella maturità non fu alieno da simpatie socialiste e comuniste. Morì a Zurigo nel 1864.

Secondo Passerini, in Germania, la filosofia, da Kant a Hegel, ha segnato progressi epocali, portando la speculazione a livelli molto superiori rispetto al «sensualismo anteriore» (l'empirismo di Locke e di Hume). Questo è motivo di rilevanti passi in avanti anche nell'ambito della storia della filosofia, ed egli auspica che anche in Italia si comincino a studiare questi autori. Il contributo kantiano consiste nella convinzione che le idee categoriche non possano derivarsi dalla sola sensazione, mentre Fichte sottolinea che esse non sono il risultato del nostro io empirico, bensì dell'assoluto che si manifesta nella nostra coscienza. Schelling spinge oltre questo ragionamento sostenendo che io e natura sono modi d'un terzo (l'assoluto) che li include entrambi, e perviene così al panteismo, restituendo, sul piano storiografico, nuova vita a Bruno e Spinoza. Infine, con Hegel s'arriva al culmine, poiché egli si propone di dimostrare l'identità non solo nell'assoluto, ma anche in tutti i gradi del percorso che vi conducono: iniziando dall'«essere» che s'oppone al «nulla» e genera il «divenire», e così via per contrapposizioni successive. Il difetto del procedimento hegeliano è dedurre tutto da «pure idee logiche», mettendo in un angolo la filosofia dell'esperienza. D'altronde Hegel può vantare diversi meriti: aver identificato metodo e scienza, aver riscoperto la dialettica, ed aver applicato la logica all'estetica, alla religione, alla filosofia della storia ed alla storia della filosofia. Hegel rappresenta il punto più avanzato del progresso filosofico. Lo Schelling della filosofia positiva non soddisfa, poiché mescola senza criterio l'attività del pensiero con credenze religiose e mitologiche¹⁷.

Passerini tiene in gran conto le lezioni hegeliane sulla storia del pensiero: «L'onore di aver presentato la storia della filosofia come una scienza unica e progressiva, non come un amalgama di sistemi che si contraddicono fra loro, spetta a Hegel; e le sue lezioni sulla storia della filosofia saranno sempre uno dei titoli più durevoli della sua fama»¹⁸. E reputa che l'insegnamento hegeliano sia valido anche per l'Italia, dove si pubblicano storie della filosofia che affastellano date, nomi, dottrine e notizie inutili¹⁹.

Tenendo conto delle indicazioni disponibili, riferite a Hegel in genere²⁰, si può sostenere che l'accoglienza delle lezioni sulla storia della filosofia in Italia ed in lingua italiana, pubblicate per la prima volta dagli amici tra il 1833 ed il 1836, sia suddivisibile in quattro fasi, non sempre delimitabili con nettezza.

Nel XIX secolo, con l'eccezione di Passerini, se ne dibatte poco o niente, preferendo temi logico-metafisici, politici e legati alla filosofia della storia e del diritto. L'entrata in scena di Croce²¹ e di Gentile – ma anche, per un altro verso, di Labriola – più che modificare il quadro ne diffonde e popolarizza il contenuto, inserendo Hegel a pieno titolo nel dibattito filosofico nostrano. La crisi del positivismo compie l'opera. Papini e Prezzolini sono due nomi presenti, come pure quelli dei seguaci del marxismo. Tuttavia non vi è molto da ricordare, almeno quanto a studi specificamente storico-filosofici. Tra le due guerre entrano in campo gli studiosi d'orientamento cattolico, ma la sostanza non muta.

Molto importante è l'apparizione della prima, scrupolosa, versione italiana delle lezioni fra il 1930 ed il 1945, a cura di Codignola e Sanna²². Ernesto Codignola (1885-1965), allievo a Pisa di Gentile, si laureò in filosofia nel 1909. Dal 1923 sino al 1955 insegnò presso il Magistero di Firenze e s'occupò d'organizzazione della cultura. Fu coinvolto nella riforma scolastica di Gentile (1923). Dopo un'intensa collaborazione con la casa editrice Vallecchi, contribuì alla creazione della Nuova Italia. In occasione del Concordato (1929) crebbe la sua avversione al fascismo e s'avvicinò al gruppo che costituirà in seguito il Partito d'Azione, del quale fece parte. Tra le due guerre s'occupò

del giansenismo italiano. Di pari passo va il suo ripensamento pedagogico che sfocia nell'immediato dopoguerra nella fondazione a Firenze della Scuola-Città Pestalozzi, inizialmente legata all'attività antifascista del Partito d'Azione.

Giovanni Sanna (1877-1950), nato a Nurri (Nuoro), si laureò in lettere a Messina nel 1899. Insegnò poi nelle scuole secondarie. Militò nel Partito socialista e fu redattore del «Soviet» (1918-1922), diretto da Amadeo Bordiga, periodico che fu prima «Organo delle sezioni del Partito socialista italiano nella provincia di Napoli», poi «Organo della frazione comunista astensionista» del PSI ed infine «Organo del partito comunista d'Italia». Sanna è autore d'una serie d'importanti articoli su temi economici e sulla rivoluzione russa. Nel 1921 egli confluì nel Partito comunista d'Italia, dove s'occupò della questione agraria. Fu arrestato nel 1923. È autore di manuali scolastici di storia, d'opere storiche e traduzioni, per lo più dal tedesco (oltre a Hegel, volse tra gli altri Pestalozzi, Dilthey, Troeltsch, Kautsky, Lenin, Sorel).

Codignola e Sanna si servono, seppure non senza «qualche esitanza», della seconda edizione Michelet, e la loro opera è restata sinora senza concorrenti. Ma anche senza molte conseguenze: a questo, in un primo momento, non è estraneo il convulso frangente storico e politico, ed in séguito il profilo intellettuale dei due curatori, non riducibile alle principali correnti della temperie culturale prebellica e postbellica. Il motivo della preferenza accordata da Codignola e Sanna alla seconda edizione di Michelet sta essenzialmente nella maggiore organicità di essa rispetto alla pur più espressiva e vivace prima edizione. Essa ha però il torto d'esser farraginosa e più prolissa. Non è da dimenticare (anche perché trasfuso nella loro sobria versione) lo scopo che essi si prefiggono (siamo nel 1930): educare i giovani al coraggio della verità, e rendere sempre più salda ed inviolabile l'intuizione laica e razionale della vita, retaggio dei padri ed insegnamento fondamentale di Hegel.

Nel dopoguerra, nonostante la proliferazione della bibliografia hegeliana, le lezioni sulla storia della filosofia rimangono l'opera sulla quale si dibatte di meno e sulla quale si scrive comunque molto poco²³. In parte ciò è dovuto al convergere di tendenze anche diverse – ad esempio il marxismo e la teologia cattolica – verso un interesse prevalentemente metafisico, dove la storia, anche quella del pensiero filosofico, in un modo o nell'altro, prima d'essere qualcosa d'empirico è una nozione di valore assoluto ed unitario, se non eminentemente logico: in entrambi i casi non degna d'indagini delimitate e specifiche.

Naturalmente non mancano le eccezioni: precedenti, seguenti o concomitanti rispetto al proficuo lavoro d'edizione di manoscritti e quaderni delle lezioni hegeliane che ha toccato anche la storia della filosofia²⁴. Gli studi franco-tedeschi degli ultimi trentacinque anni (1971-2006) non hanno avuto grandi ripercussioni in Italia, dove l'interesse per Hegel, quando c'è, si concentra in prevalenza sugli aspetti teoretici, magari più antropologici che speculativi. Sono invece le traduzioni a trarre beneficio dagli studi d'oltralpe²⁵.

Hegel storico della filosofia

In conclusione, ci si potrebbe domandare quale immagine di Hegel esca da queste lezioni.

Sarebbe avventato affermare che ne scaturisca un nuovo Hegel, un Hegel inedito. Non solo perché su Hegel è stato detto molto, ma anche perché le cose non stanno in questi termini. Tuttavia sarebbe superficiale non scorgere taluni stimoli offerti da questo testo, posti sullo sfondo quando non esplicitamente respinti dalla storiografia, capaci di restituire un ritratto meno convenzionale e più completo del professore svevo.

Tra questi, degno di nota è il complicato rapporto con il pensiero illuministico²⁶. Un tema non nuovo, ma arduo se non lo si rinchiede entro un *cliché*. In queste lezioni emergono numerosi riferimenti alla storiografia filosofica settecentesca, in larga misura riconducibili ad una mentalità illuministica. Né si tratta solo delle relazioni con Kant e con i kantiani. Le suggestioni dell'ermeneutica – non solo di quella teologica, ma anche dell'ermeneutica generale, che detta le regole del comunicare e dell'interpretare fatti e testi – sono presenti in gran parte della storiografia filosofica, e teologico-religiosa, d'epoca illuministica, e questo non è senza effetti sulle lezioni

hegeliane.

Il tema della molteplicità dei punti di vista ne è un eloquente esempio. Nell'interpretazione hegeliana esso ripropone la questione dei rapporti tra i diversi sistemi filosofici, tra le diverse filosofie succedutesi nel tempo e tra queste e la verità, tra la verità e la storia, più in genere tra un oggetto e la cognizione che ne riportano soggetti differenti in momenti differenti, e dunque, fra l'altro, tra la filosofia di Hegel e quelle che l'hanno preceduta.

Nella cultura tedesca settecentesca, la nozione di molteplicità dei punti di vista possiede due sensi distinti ma complementari. In un primo significato, designa una prospettiva ontologica, un modo di vedere determinato da una certa costituzione metafisica. L'aspetto gnoseologico è presente, ma è derivato. Ne scrive Leibniz a proposito della monade. In una seconda accezione, con 'punto di vista' viene indicata una delle prospettive dalle quali si può osservare e comprendere qualcosa: in questo caso prevale l'aspetto cognitivo, variabile in rapporto al soggetto. Di questo s'è occupato prevalentemente Johann Martin Chladenius, autorevole rappresentante dell'ermeneutica settecentesca.

Secondo Leibniz ciascuna monade è uno specchio vivente, dotato d'attività interna, capace di rappresentarsi l'universo secondo il punto di vista che ad essa è proprio²⁷. Il concetto è ribadito ed ampliato nella *Monadologia*: come una città, vista da diversi lati, sembra sempre differente e se ne ottiene una prospettiva come moltiplicata, così può dirsi per l'infinita moltitudine delle sostanze semplici, a causa delle quali vi sono numerosi e differenti universi, i quali tuttavia non sono che le diverse prospettive dell'unico e medesimo universo, osservato in relazione agli svariati punti di vista di ciascuna monade²⁸.

Secondo Chladenius²⁹ di norma si reputa che una cosa (o un avvenimento) possa dar luogo ad un'unica rappresentazione giusta, e che dunque, se in due resoconti che la concernono si trovano delle differenze, è giocoforza che uno sia esatto e l'altro errato. Ma questa è una convinzione che non corrisponde al modo di conoscere della nostra mente, in base al quale una stessa cosa può esser rappresentata in diverse maniere. Si ponga ad esempio che una battaglia venga osservata da tre spettatori situati in tre luoghi diversi: il primo in cima ad un monte sul lato destro dell'esercito schierato, il secondo su un'altura dal lato sinistro, il terzo alle spalle dell'armata. Se ciascuno riferisse ciò che vede, i tre racconti non coinciderebbero. Un resoconto più completo potrebbe forse derivare dall'unione dei tre racconti: ma anche in questo caso non mancherebbero discrepanze. Questo è quanto avviene nella storiografia.

Chladenius riassume così la teoria del punto di vista: concorrono a definire un punto di vista tutte le circostanze relative alla nostra mente ed al nostro corpo le quali fan sì che noi ci si rappresenti in quel modo e non altrimenti una certa cosa (o avvenimento)³⁰. Non si danno due persone le quali, a rigore, abbiano una rappresentazione perfettamente identica d'una medesima cosa, proprio perché qualcosa, nel loro punto di vista, differirà sempre: o la distanza percettiva, o le convinzioni ideali, o altro. Dunque si deve distinguere con cura la storia dalla sua rappresentazione. L'interpretazione ha lo scopo di chiarire non la storia in sé, bensì la rappresentazione, l'idea, la versione che di essa viene fornita. La differenza è palese: «la storia è una, mentre la sua rappresentazione può esser diversa e condotta da molteplici e svariate prospettive; nella storia non vi è niente di contraddittorio, nelle sue rappresentazioni può esservi qualcosa di contraddittorio; nella storia ogni cosa ha la sua ragion sufficiente [causa], nella sua rappresentazione possono darsi cose che appaiono esserne prive»³¹.

Si tratta solo d'un esempio, ma significativo, se si tiene conto da un lato della diffusione di simili concezioni nella cultura tedesca del secondo Settecento, e dall'altro dell'elevato numero d'occorrenze che la locuzione 'punto di vista' ed i termini ad essa correlabili (*Standpunkt, Ansicht, Vorstellung, Denkart*, e così via) registrano in queste lezioni.

Un altro esempio circa la ripresa hegeliana della critica illuministica – questa volta su un piano contenutistico – è fornito dalla discussione del concetto di filosofia come sapienza o saggezza - terrena, umana, contrapposta al sapere rivelato, alla verità divina. Nell'introduzione al corso del 1825-1826³², Hegel cita (probabilmente a sproposito) Schlegel, per respingerne la concezione della filosofia come cognizione del finito, che deve lasciare alla religione la sfera del soprasensibile, del vero. Tuttavia il dibattito è più antico e risale all'inizio del secolo precedente ed in particolare ai

primi fermenti illuministici, che s'affermano in opposizione all'ortodossia luterana rigida, la quale si scaglia prima contro Spinoza (menzionato nel passo hegeliano) e poi contro i teologi 'liberali' che prosperano ad Halle ed in altre università tedesche. La figura più importante fu Christoph August Heumann (1681-1763), professore di filosofia prima a Jena e poi a Gottinga, il quale difese i moderni contro gli aristotelici e sottolineò la funzione dello studio dei filosofi in vista della liberazione dai pregiudizi religiosi e dal dispotismo politico. Non solo. Heumann – in polemica con la difesa della cosiddetta 'filosofia eclettica' da parte di Jacobus Thomasius, il quale condanna la *philosophia democratica* ed esalta la *philosophia monarchica*³³ – collega la fioritura del pensiero filosofico in Grecia alla libertà caratteristica di quel popolo, e nega che la filosofia possa esistere sotto un regime politico autoritario e monarchico, quale quello che affligge i diversi popoli dell'oriente³⁴.

Secondo Heumann il termine *Weltweisheit* è il frutto del pregiudizio che contrappone la sapienza di questa terra alla sapienza rivelata o celeste. Perciò essa non sarebbe la vera saggezza, bensì solo stupidità e presunzione, come taluni teologi evincono da 1 *Corinti* 1,20, o da certi padri della chiesa, come Tertulliano che parla di *sapientia saecularis*, o Lattanzio (*terrena philosophia*) o Agostino, tanto caro ai papisti (*hujus mundi philosophia*).

Ecco perché al vocabolo *Weltweisheit*, all'epoca d'uso comune con il significato di 'filosofia', è bene, a suo avviso, che sia preferito quello, pure utilizzato, di *Philosophie*, sul modello del francese e dell'italiano, dal momento che *Vernunft-Lehre* (dottrina della ragione) è una parola troppo tecnica e legata alla logica.

Heumann stabilisce inoltre la differenza tra la storia della filosofia trattata secondo criteri meramente filologici (i precedenti erano illustri: Vossius, Jonsius, Hornius, Stanley) e la storia della filosofia volta alla ricerca della verità nella storia, nel succedersi di dottrine diverse e spesso contrastanti. Infatti dalla storia della filosofia, secondo Heumann, s'impara che spesso un'opinione che sembra nuova non è tale, e questo implica anche che di storia della filosofia s'occupino prima di tutto gli stessi filosofi. A questo proposito egli distingue la storia della filosofia (*Historia philosophiae*) dalla storia filosofica (*Historia philosophica*). La prima implica la ricerca della verità, circa i fatti e circa le dottrine, e dunque richiede che lo storico-filosofo esprima il suo giudizio, mentre la seconda registra dottrine ed opinioni in modo estrinseco.

Questi pochi cenni – l'intervento di Heumann in difesa della filosofia e contro la riduzione di essa a 'sapienza terrena' è molto più ricco di quanto si possa riassumere qui –, unitamente al carattere razionale della religione cristiana, e dunque alla constatazione della sua peculiare disposizione a fornire contenuti innovativi alla filosofia, mostrano l'origine d'alcuni importanti temi che Hegel pone alla base della sua storia del pensiero filosofico. Tutti temi che contraddistinguono un'epoca, al di là dei singoli autori che li hanno trattati: la filosofia identificata con la ragione ed entrambe volte alla ricerca della verità; il legame tra sviluppo del pensiero e libertà civile e politica; la razionalità della religione cristiana; la storia della filosofia come disciplina filosofica. Questi sono alcuni capisaldi delle lezioni hegeliane che si ritrovano agli albori dell'Illuminismo tedesco e nei suoi sviluppi lungo il Settecento.

D'altronde l'Illuminismo tedesco è per lo più di provenienza teologica ed anche questa è una traccia da seguire nella lettura delle lezioni. Non solo per i numerosi riferimenti biblici che vi si scorgono, né solo per l'importanza storiografica della religione e della teologia (la dottrina della religione) in rapporto alla filosofia: come è ripetuto da Hegel, si tratta anche di rilievo speculativo. Ma anche per il metodo, permeato di richiami alle opere della storiografia ecclesiastica: alle storie delle eresie ed alle storie dei dommi o della chiesa, nelle quali, in maniere diverse, la questione dell'unica verità di fronte alle molte 'filosofie', cioè alle molte opinioni sul medesimo argomento, aveva trovato largo ed approfondito sviluppo dalla fine del Seicento in poi.

Illuminismo, teologia, religione, ermeneutica, con i loro molteplici e variegati aspetti, non rappresentano una nuova e conclusiva – o segreta – immagine di Hegel. Ciò nonostante l'apporto di queste lezioni non è irrilevante se permette di percepire, all'interno dell'opera hegeliana, prospettive cronicamente trascurate o relegate a mera archeologia o erudizione. In tal senso, paradossalmente, Hegel risulta più accessibile e più compatibile con la cultura della sua epoca (la Restaurazione, il Romanticismo), la quale, a sua volta, fortemente (e non solo polemicamente) impregnata di temi

settecenteschi, si presenta invece meno monocroma e più sfaccettata. Hegel appare anche più grande – e, ad un tempo, meno ‘geniale’ – per la ricchezza e per l’ambiguità della sua sintesi che segna, ancora meglio ed ancor più, e non solo sul piano filosofico, il passaggio tra due epoche decisive per la storia ed i tratti del mondo contemporaneo.

Ringraziamenti

Ho discusso diversi aspetti del lavoro, ricevendo preziosi suggerimenti e consigli, con il professor Claudio Cesa, ed inoltre con Giovanni Bonacina e, sinché è stato possibile, con il compianto Livio Sichirollo (mio professore alla Statale di Milano). Il dottor Klaus Ruch mi ha fornito un aiuto difficilmente uguagliabile nella revisione del testo.

Nota alla traduzione

Trattandosi d'appunti di lezioni, ed in particolare di testi non scritti (con l'eccezione di quelli posti in Appendice) e non editi da Hegel, faccio uso d'un lessico poco tecnico, molto discorsivo e vicino al parlato, più colloquiale che formalistico. Questo significa moderare la corrispondenza univoca tra vocaboli (per la quale un termine viene tradotto sempre o per lo più con lo stesso termine) e prefiggersi la proprietà lessicale (per la quale si ha di mira la chiarezza del contesto e del contenuto) più che il tecnicismo del linguaggio. Ed implica anche una certa libertà da parte del traduttore: libertà (non arbitrio) rispetto al tedesco, rispetto all'italiano e rispetto alla consolidata tradizione del vocabolario hegeliano italiano.

Traduco tutte le citazioni così come sono riportate nel testo e non riprendendole direttamente dalle fonti cui Hegel si richiama o potrebbe richiamarsi. Eventuali discrepanze con quelle fonti – tutt'altro che rare – sono dovute all'interpretazione che Hegel dà d'un certo passo o d'un certo autore, ed il riproporle senza intervenire su di esse con correzioni è frutto della scelta di presentare il dettato hegeliano nel modo più fedele possibile, che è quanto mi prefiggo in questa sede. Starà al lettore fare i debiti confronti mediante le debite edizioni. Di norma, traduco anche tutti i termini presenti nel testo appartenenti a lingue antiche e moderne che Hegel non traduce.

Quando esse appaiono più aderenti alla fonte, pongo tra virgolette o in corpo minore le citazioni che Hegel fa sotto forma di discorso diretto – anche se la fedeltà testuale non è mai prerogativa di esse – per distinguerle anche graficamente (come usa) da quelle sotto forma di discorso indiretto.

Indico nelle note i riferimenti bibliografici dei passi citati, fatta eccezione per quelli che già figurano nel testo. Li ho controllati e ho sempre aggiornato i riferimenti a capitoli e paragrafi. Ho però escluso (salvo casi particolari relativi a scritti 'minori' o meno noti, ed in genere evitando il richiamo alla pagina) il riferimento ad edizioni italiane in commercio, non solo e non tanto perché questo contribuirebbe all'invecchiamento precoce della versione, ma anche e principalmente perché implicherebbe scelte – e controlli – che esulano dagli obiettivi di essa (rendo noto, tuttavia, che presso questo Editore sono pubblicate le opere della più parte degli autori classici richiamati). Commenti, rettifiche, integrazioni (testuali ed esplicative) hanno luogo solo nei casi più importanti e nella forma più succinta possibile. Diversamente, solo per ricostruire lo *status quaestionis* concernente i dati biografici dei filosofi antichi, si sarebbero spese pagine su pagine, note su note. Ad esempio, quanto alla data di nascita di Talete (640 a.C.), il testo (cfr. *infra*, p. 105), secondo cui Talete sarebbe nato nel 640 a.C., si basa su Diogene Laerzio, *Vite* I 37 (edizione Amsterdam 1692; ma secondo l'edizione Oxford 1964, si deve leggere: 624 a.C.). L'altra ipotesi che viene ricordata (628-625 a.C.) è tra l'altro in Tiedemann, *Geschichte der spekulativen Philosophie* cit., vol. 1, p. 28. Invece, del 543 a.C. come anno della morte, s'ignora la fonte. Mentre l'indicazione del 549 a.C. sta in Hc ed in Sv.

Quando Hegel fa ripetute citazioni da un medesimo autore e luogo, nello stesso contesto, di regola indico la fonte in nota solo la prima volta che cito.

Quanto ai termini sanscriti e cinesi, ed appartenenti alle lingue orientali in genere, con qualche eccezione, mi attengo alla traslitterazione dell'*Enciclopedia italiana*. Per l'ebraico seguo

l'*Encyclopaedia judaica*.

Traduco tutti i titoli delle opere antiche e tutti i nomi d'autori e personaggi antichi (a meno che vi sia una consuetudine diversa e con parziale eccezione per la lingua latina). Di norma, lascio invece nella lingua nazionale nomi e cognomi degli autori moderni. Quanto ai titoli delle opere in lingue europee moderne ed in latino, mi regolo caso per caso, secondo opportunità ed uso.

Rendo in corsivo le pochissime parole spazeggiate (con qualche eccezione per i nomi propri che, se non vi è uno specifico motivo, restano in tondo) e lascio tali le parole in maiuscolo.

Qualora non li reputi utili, elimino i numeri o le lettere che segnalano le enumerazioni o i punti d'elenco interni al corpo del testo: 1), 2), 3), a), b), c) eccetera.

Tutte le note, salvo diversa indicazione, sono mie (fatto salvo il congruo debito verso l'edizione di Garniron e Jaeschke). Nel testo e nelle citazioni, le integrazioni in parentesi quadre sono mie. Indico in nota le principali integrazioni di Garniron e Jaeschke: in mancanza di specificazione, s'intendono riferite al solo termine cui la nota è apposta.

Per lo più ho sciolto tutte le parole composte (di conio hegeliano o tradizionali) ed i neutri astratti, ad esempio: *das Nichtseyn*, il non essere, ciò che non è.

Ho tradotto: *Band*, 'tomo' (rispetto al testo hegeliano); *Eintheilung*, 'partizione'; *Abschnitt*, 'sezione'; *Abtheilung*, 'sottosezione'. Terminologia peraltro, nel testo, non omogenea (vedasi la serie periodo-parte-sezione, rispetto al pensiero greco), che nei titoli è stata sempre resa omogenea.

Non mi sono attenuto a regole vincolanti per la traduzione di *darstellen* e *Darstellung*; *vorstellen* e *Vorstellung*; *bestimmen* e *Bestimmung*. In particolare, *Bestimmung*, in quanto designa una categoria filosofica, ha senso sia logico sia storico (materiale o spirituale), dunque, sia quando è resa con 'determinazione', sia quando è resa con 'nozione' o altro, si deve tener presente questa duplicità di senso. Quando poi possiede senso morale (*Bestimmung des Menschen*), o finalistico in genere, traduco con 'destinazione' poiché ormai accolta in luogo di 'missione'.

Sittlichkeit, tradizionalmente resa con 'eticità', traduco, secondo i casi, mediante termini con radice *mos* ('costume', 'consuetudine').

Einfach (che nell'accezione tecnica vale 'universale') è reso talora con 'semplice' (puro, senza contenuto), talaltra con 'autentico', più di rado con 'chiaro'.

Ho cercato una soluzione caso per caso, pur tenendo presente la tradizione e pur nell'ambito di limitate varianti, per i seguenti termini: *Anschauung*, 'intuizione', 'visione'; *Wirksamkeit*, 'efficacia', 'efficienza' (attività); *Gegensatz*, 'contrasto', 'opposizione', 'antitesi'; *Bestimmtheit*, 'determinatezza', ma anche 'peculiare costituzione', 'qualità peculiare', 'qualità determinata'; *zurückgehen*, 'tornare in sé', nel senso di mostrarsi per quello che si è (Platone).

Ho quasi sempre reso *aufheben* con 'sopprimere'; dal contesto dovrebbe risultare chiaro che il termine non designa un annichilimento, bensì una trasformazione che nega e, ad un tempo, conserva il contenuto, rinnovandolo.

Come termini particolari segnalo: *Selbstheit*, 'egoità'; *Selbheit*, 'medesimezza'. *Philosophem*, 'filosofema', che in Hegel non ha un'accezione pregiudizialmente negativa, l'ho reso di volta in volta in modo letterale, con 'filosofema', o con 'principio', 'nozione filosofica' e simili.

Con riguardo prevalente alla filosofia moderna, il termine *Geist*, 'spirito', prende un'accentuata connotazione gnoseologica, significando 'mente', 'pensiero', 'cosa pensante' (*res cogitans*), 'intelletto', 'intelligenza' (*understanding*, nel caso di Locke), e così via. La mia traduzione cerca caso per caso la soluzione più intonata al contesto solo quando 'spirito' suonerebbe fuorviante.

Reflexion (e derivati) è un termine molto tecnico e molto complesso, che allude ad una conoscenza non ancora propria della ragione, e dunque alle volte immediata, riferita al pensare ed al rappresentare empirico, antropologico, talora parziale ed astratta, talaltra, almeno in potenza, genericamente ipotetico-deduttiva (un po' come 'ragionamento', che a volte Hegel rende con il francesismo *Raisonnement*, da *raisonnement*). In mancanza d'alternative più felici, mi attengo a 'riflessione': dal contesto si dovrebbero cogliere le sfumature che, caso per caso, ne specificano il senso.

In genere *Moment/Momente*, 'momento'/'momenti' non ha senso temporale bensì logico, e designa diversi aspetti d'un intero, in relazione tra loro e tra loro contemporanei, coesistenti, dunque vale anche come 'punto di vista', 'prospettiva', 'aspetto'.

Nota bibliografica e sigle

Riporto qui, prima, le diverse edizioni e versioni delle lezioni hegeliane sulla storia della filosofia da cui ho tradotto e di cui mi sono variamente avvalso (dove è necessario, ai dati dell'opera faccio precedere la sigla con cui per brevità la designo). Poi le versioni italiane, parziali o integrali, delle *Lezioni*. In terzo luogo elenco per esteso le principali storie della filosofia contemporanee a Hegel cui faccio ripetuti riferimenti nelle note e nella mia introduzione. In quarto luogo si trovano gli autori (con le rispettive sigle) dei quaderni manoscritti alla base della ricostruzione del testo delle lezioni 1825-1826 svolta da Garniron e Jaeschke. Infine do indicazione degli estremi del catalogo della biblioteca di Hegel.

G/J

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Teil 1. *Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie*, hrsg. von Pierre Garniron und Walter Jaeschke, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1994; Teil 2. *Griechische Philosophie. I. Thales bis Kyniker*, hrsg. von Pierre Garniron und Walter Jaeschke, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1989; Teil 3. *Griechische Philosophie. II. Plato bis Proklos*, hrsg. von Pierre Garniron und Walter Jaeschke, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1996; Teil 4. *Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit*, hrsg. von Pierre Garniron und Walter Jaeschke, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1986.

Michelet 1833

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, hrsg. von Karl Ludwig Michelet, Berlin, Verlag von Dunckler und Humblot, 1833-1836, 3 voll. [corrispondenti ai volumi XIII-XIV-XV delle opere (*Werke*) edite a cura degli amici dopo la morte di Hegel].

Michelet 1840

Seconda edizione di Michelet 1833.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, traduction et notes par Pierre Garniron, Paris, Vrin, 1971-1991, 7 voll. (traduzione francese di Michelet 1833).

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, traduzione di Ernesto Codignola e Giovanni Sanna, Firenze, La Nuova Italia, 1930-1945, 4 voll. (traduzione di Michelet 1840).

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Introduzione alla storia della filosofia*, traduzione di Felice Momigliano, Bari, Laterza, 1925 (traduzione dell'introduzione di Michelet 1840).

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Introduzione alla storia della filosofia*, introduzione di Luigi Pareyson, traduzione e note di Armando Plebe, Bari, Laterza, 1987² [I edizione: 1953] (traduzione dell'introduzione di Michelet 1833).

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Platone*, a cura di Vincenzo Cicero, Milano, Rusconi, 1998 (traduzione del capitolo su Platone di Michelet 1833).

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Aristotele*, a cura di Vincenzo Cicero, Milano, Rusconi, 1999 (traduzione del capitolo su Aristotele di Michelet 1833).

Friedrich Ast, *Grundriß einer Geschichte der Philosophie*, Landshut, bey Joseph Thomann, 1807. II edizione ampliata 1825.

Jacobus Bruckerus, *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, Lipsiae, Literis et impensis Bern. Christoph. Breitkopf, 1742-1747, 5 voll. + Appendice. II edizione 1767.

Johann Gottlieb Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben*, Göttingen, bey Vandenhöck und Ruprecht, 1796-1804, 8 voll.

Johann Gottlieb Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften*, Göttingen, Rosenbusch [e poi Röwer], 1800-1804, 6 voll. (ristampa: Bruxelles, 1969).

Thaddä Anselm Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie zum Gebrauche seiner Vorlesungen*, Sulzbach, in der Kommerzienraths J.E. von Seidel Kunst- und Buchhandlung, 1822-1823, 3 voll.

Wilhelm Gottlieb Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, Leipzig, bei Johann Ambrosius Barth, 1798-1819, 11 voll. (ristampa: Bruxelles, 1969-1974).

Dieterich Tiedemann, *Geist der spekulativen Philosophie*, Marburg, in der neuen Akademischen Buchhandlung, 1791-1797, 6 voll. + indici (ristampa: Bruxelles, 1969).

Gr: Karl Gustav von Griesheim

Hc: Anonimo

Lö: J.C. Löwe

Pi: Moritz Pinder

Sv: Friedrich Stieve

Verzeichniß der von dem Professor Herrn Dr. Hegel und dem Dr. Herrn Seebeck hinterlassenen Bücher-Sammlungen, Berlin, 1832.

R.B.

[Introduzione]

Questo corso di lezioni è dedicato alla storia della filosofia. Quel che abbiamo da considerare è la storia: fatti che scorrono dinanzi alla nostra facoltà rappresentativa; in questo caso fatti concernenti il libero pensiero; si tratta della storia del mondo del pensiero, del mondo delle idee, di come esso è sorto e s'è generato: è la storia del pensiero. È un pregiudizio antico quello secondo il quale ciò che distingue l'uomo dall'animale sia il pensare. Quel che l'uomo possiede di più nobile rispetto all'animale, lo possiede solo in virtù del pensiero. Quale che sia l'aspetto, si è umani solo in forza del pensiero. Solo per questo l'uomo si differenzia dall'animale.

Ma il pensiero, sebbene sia ciò che è essenziale, sostanziale, ed efficace, ha a che fare con un'infinita quantità e qualità d'oggetti. Esso si dà al più alto grado d'eccellenza allorché s'occupa di ciò che è più degno, di ciò che è proprio dell'uomo, cioè dello stesso pensiero: allorché esso vuole se medesimo. Occuparsi di se stesso significa prodursi, trovarsi, e questo avviene solo in quanto esso si produce. Il pensiero è reale solo in quanto produce se stesso mediante la propria attività; esso non è immediato, ma viene prodotto solo da se medesimo. Il pensiero produce se stesso e ciò che produce: in tal modo è filosofia; il dispiegarsi, il lavoro di questa produzione, di questa scoperta, verso cui il pensiero tende per scoprire se stesso, è l'opera di due millenni e mezzo¹. Questo è quanto rispetto al nostro argomento; tuttavia si tratta d'osservazioni troppo generiche perché non s'avverta il bisogno di considerare lo scopo più in dettaglio.

In simili generalità è implicita l'occasione per riflessioni ulteriori, e spetta alla considerazione filosofica riflettere su quel che s'è pensato non lasciandolo così com'è: qualcosa d'immediato. Ho affermato che nostro oggetto è la serie delle produzioni dovute al libero pensiero, la storia del mondo delle idee; ciò sembra semplice, tuttavia, ad un esame più ravvicinato, in questo si palesa subito una contraddizione. Il pensiero che è tale per essenza, esiste in sé e per sé, è eterno; ciò che è vero è contenuto solo nel pensiero, ed è vero non solo per ieri ed oggi, bensì indipendentemente dal tempo, e, pur essendo nel tempo, è vero sempre ed in ogni tempo. Questo è in contraddizione con la circostanza che il pensiero ha una storia. Nella storia si narra ciò che è mutevole, ciò che è accaduto, ciò che è passato, ciò che è stato, ciò che è finito dentro la notte del passato, ciò che non è più. Senonché, il pensiero vero ed essenziale non è suscettibile di nessun mutamento, è eterno, non è qualcosa che è stato o che è passato, ma è qualcosa che esiste. Dunque, la questione è sapere come stanno le cose rispetto a ciò che si trova fuori dalla storia, dal momento che è sottratto al mutamento.

La seconda riflessione concerne il fatto che l'uomo pensa, e che ciò che è umano è tale solo in quanto in esso operi il pensiero. Pertanto abbiamo a che fare con una quantità d'altri ambiti, oltre che con ciò che costituisce lo scopo della filosofia; si danno una quantità d'altre produzioni dello spirito, che pure sono opera del pensiero e che tuttavia dobbiamo escludere dalla nostra considerazione della storia della filosofia: religione, forme costituzionali, storia politica, arte e scienza. Questi prodotti dello spirito sono anch'essi il frutto dello spirito dell'uomo, che è per essenza pensante. Ci si domanda come questi si distinguano dalle produzioni che sono nostro oggetto e, del pari, quale relazione reciproca intrattengano, specialmente nella storia: quale

relazione storica esista tra la filosofia e la religione d'una certa epoca, o tra la politica e l'arte, eccetera. Questa è la seconda osservazione.

Commenteremo questi due punti di vista per capire come la storia della filosofia debba esser considerata in queste lezioni. Questi due punti di vista conducono ad un terzo, ad una prospettiva generale, ad una suddivisione del decorso storico. Tuttavia non voglio soffermarmi con riflessioni esteriori sulla storia della filosofia, sulla sua utilità, e così via; l'utilità di essa si dà da sé. Da ultimo, verrò alle fonti.

L'introduzione deve avere il solo scopo di fornire un'idea più precisa e definita di quale sia il nostro fine. Vi sono pensieri e concetti dei quali dobbiamo subito occuparci; se essi non possono venir dimostrati in questa sede, è perché la loro messa alla prova spetta alla stessa scienza filosofica, alla filosofia logica. Mediante ragionamenti si può sì render plausibile ed accettabile ciò che s'espone facendo appello ai modi di vedere conosciuti ed abituali della coscienza colta; così facendo i miei argomenti divengono accettabili e plausibili, ma il collegamento con modi di vedere esistenti, se giova alla chiarezza, non esprime l'intendere filosofico. Dunque, in primo luogo, vi è il concetto, lo scopo della storia della filosofia, ed in secondo luogo il rapporto della filosofia con le altre produzioni dello spirito umano: religione, arte, scienza, eccetera, in particolare con riferimento alla storia.

1. Scopo della storia della filosofia

Qui considereremo una successione di figure del pensiero capace di comprendere. Si tratta della prima e dunque della più superficiale maniera che la trattazione può assumere. A questo si connette il bisogno di conoscere lo scopo, di prender cognizione di qualcosa d'universale mediante cui il molteplice, ciò che costituisce la successione, venga posto in relazione: di modo che si capisca la nascita d'un intero, di qualcosa d'universale: una totalità si forma e quest'unità, quest'universale, esprime lo scopo, il concetto. Prima di richiamarsi a ciò che è singolo, si ha ben ragione di voler sapere da subito in modo determinato un fine, un concetto: come vediamo la foresta prima di considerarne i singoli alberi?; altrimenti può avvenire che non si veda la foresta prima degli alberi. Il che accade facilmente rispetto alle filosofie, delle quali esiste un numero infinito: cosicché non si veda la filosofia prima delle filosofie.

Su questo si basa anche il futile argomento per il quale, con l'aria d'intendersene, si sostiene che dalla filosofia non si cava nulla, dal momento che una filosofia refuta l'altra; la molteplicità stessa delle filosofie è assunta come prova dell'infondatezza dell'impresa filosofica e s'afferma questo avendo a cuore o sembrando d'avere a cuore l'interesse per la verità; ne segue allora che si dà una sola verità e la pluralità delle filosofie, ciascuna delle quali pretende per sé la verità, è immediatamente opposta al fatto che la verità è una. Il punto principale da svolgere nella presente introduzione si riferisce a questo: come vanno d'accordo l'unità della verità e la pluralità delle filosofie? Qual è il risultato del lungo lavoro svolto dallo spirito dell'umanità ed in qual modo dev'esser interpretato?

Prima questione: in quale senso vogliamo trattare la storia della filosofia, ossia la storia del pensiero libero e concreto, la storia della ragione? Non v'è niente di razionale che non sia risultato del pensare. Il pensiero libero è quello che si riferisce a se medesimo. Ecco la questione: in che senso vogliamo esaminare la storia della ragione pensante, quale significato vogliamo attribuire ad essa? La risposta è che essa non può essere presentata in nessun altro senso se non in quello del pensare stesso; certo possiamo anche reputare che questa questione sia inopportuna. Rispetto a qualsiasi argomento possiamo sollevare questioni in relazione al senso o al significato d'un certo oggetto; ad esempio, a proposito d'un'opera d'arte, del linguaggio, della religione o d'altri tipi d'attività, possiamo porci domande circa il senso, il significato, il valore, il valore morale. Il significato o il senso è l'aspetto essenziale, universale, sostanziale dell'oggetto, e quest'aspetto sostanziale proprio dell'oggetto è il pensiero concreto che lo caratterizza. È sempre presente un duplice punto di vista: il significato ed il pensiero da un lato, dall'altro l'ostensione, la

manifestazione dell'apparenza entro la percezione. Abbiamo un lato esteriore ed un lato interno, un'apparenza esterna ed un significato valido per se stesso che è appunto il pensiero.

Tuttavia, in quanto nostro oggetto è il pensiero, non abbiamo dinanzi una realtà duplice: interna ed esterna. Solo il pensiero per se stesso è ciò che conta; esso è l'universale, e pertanto non possiamo parlare del significato e del senso contenuto in ciò che di volta in volta viene preso in considerazione. La storia della filosofia non possiede nessun altro significato e nessun'altra determinazione ad eccezione del pensiero. A questo non v'è da aggiungere nessun'altra riflessione; possiamo riflettere su un'opera d'arte, possiamo collocarci al di sopra di essa; ma nel nostro caso vi è il pensiero ed è esso che occupa la posizione più elevata e più interiore e quindi, sopra di esso, non può ergersi nessun pensiero. La determinazione che qui subentra al posto del senso e del significato è il pensiero stesso.

Accanto ad essa, sono da indicare più in dettaglio i punti di vista che hanno importanza per il pensiero. È necessario esporre una serie di determinazioni del pensiero che consentono di conoscere questi punti di vista. Per ora i concetti non possono essere considerati sul piano speculativo, ma bisogna contentarsi d'una preliminare indicazione storica. Nostro oggetto è il pensiero, il lavoro del pensare, il pensiero libero che ha a che fare con se stesso. Il pensiero non è qualcosa di vuoto, d'astratto, ma è capace di determinare ed è capace di determinare se stesso: esso insomma è concreto per essenza. È necessario che il pensiero sia concetto: sebbene possa sembrare astratto, è giocoforza che esso sia concreto in se stesso. Per un verso si ha ragione sostenendo che la filosofia s'occupa d'astrazioni; per un altro, questo è completamente falso; la filosofia non ha a che fare con mere astrazioni. Le astrazioni rientrano nella sfera della riflessione: gli uomini dediti alla riflessione permangono nel campo delle determinazioni astratte del pensiero, benché credano di trovarsi a contatto con il contenuto più concreto³. Il pensiero filosofico è concreto per essenza: questo è il primo punto al quale attenersi.

Il pensiero concreto, espresso con più precisione, è il concetto, e preso in modo ancor più definito è l'idea; l'idea è il concetto in quanto questo si realizza; realizzarsi significa determinarsi e questa determinazione o pensiero di se medesimo non è che il concetto stesso. Tale è il suo infinito rapporto con se stesso: determinarsi da sé solo. L'idea è anche ciò che noi chiamiamo 'verità'; 'verità' è una parola importante. All'uomo naturale il termine 'verità' fa sempre un certo effetto riscaldandogli il cuore. L'epoca moderna è pervenuta alla conclusione che la verità non possa venir conosciuta; tuttavia oggetto della filosofia è il pensiero concreto, che nella sua ulteriore determinazione diviene l'idea, la verità. La tesi secondo la quale non possiamo conoscere la verità è penetrata anche nella storia della filosofia, dove la prenderemo in più dettagliato esame.

Ora, se si presuppone questo principio, come fa ad esempio Tennemann, non si capisce a che scopo ci si debba occupare di storia della filosofia. Infatti la storia della filosofia sarebbe allora solo un racconto ed un elenco d'opinioni d'ogni sorta, ognuna delle quali ritiene, a torto, d'esprimere la verità. Richiamo a questo proposito anche l'altro pregiudizio: secondo il quale si può sapere senz'altro ciò che è vero, ma solo in quanto ci si sia riflettuto. È un antico pregiudizio quello per cui la verità non viene conosciuta mediante la percezione, l'intuizione immediata, né mediante l'intuizione sensibile, esteriore, né mediante l'intuizione intellettuale, interna: infatti ogni intuizione come tale è sensibile. Sappiamo la verità solo in forza della riflessione: ecco il pregiudizio tramandatosi nei tempi.

Dunque, le prime determinazioni che abbiamo sono quelle per cui il pensiero è concreto, il concreto è la verità e la verità viene prodotta solo mediante il pensare. La nozione seguente è poi quella in base alla quale lo spirito si sviluppa da sé solo. Pertanto, in primo luogo, il pensiero, il pensiero libero, è per essenza concreto in se stesso; a ciò si collega il fatto che il pensiero è vivente e si muove in se stesso; la natura infinita del pensiero e dello spirito è il procedere di sé all'interno di se stesso: non è il riposare, è per essenza il produrre e l'esistere solo come attività, solo attraverso la propria creatività.

Possiamo cogliere meglio questo movimento come sviluppo. Ciò che è concreto, in quanto è attivo, è per essenza qualcosa che si sviluppa. In tal modo è presente una differenza e se comprendiamo in modo più preciso la determinazione di ciò che sopravviene come diverso – dal processo di necessità scaturisce qualcosa d'altro, di diverso – allora constatiamo che il movimento

si dà come sviluppo. La differenza compare anche se ci atteniamo alle rappresentazioni consuete; a questo proposito importa solo che si rifletta sulla nozione di 'sviluppo'. Parlando di sviluppo ci si riferisce a qualcosa che in un primo momento non è esplicitato, è un germoglio, una disposizione, una facoltà, una possibilità: però una possibilità reale, e non una possibilità in genere, ossia, come s'è detto, ciò che è in sé, ciò che è solo in sé. Abitualmente di ciò che è in sé si ha la rappresentazione che sia ciò che è sommo, che sia il vero: sarebbe una sorta d'imperativo conoscere il mondo come è in sé. Ma ciò che è in sé, in quanto tale, non è ancora il concreto ed il vero, bensì ciò che è astratto. Il germoglio, ciò che è in sé, è un contenuto ancora avviluppato in se stesso, è qualcosa di semplice che si dà nella forma della semplicità.

Ne è appunto un esempio il germoglio; nel germoglio è contenuto l'intero albero; non ne vien fuori niente che non fosse già in esso: il germoglio è semplice, è un puntino; attraverso il microscopio in esso si scopre ben poco, tuttavia questa cosa semplice è gravida di tutte le qualità costituenti l'albero; i rami, la configurazione di tronco e foglie, i fiori, il loro profumo, eccetera si trovano in questa cosa semplice: sebbene non siano ancora presenti in maniera sensibile, sono assolutamente contenuti in essa. È essenziale sapere che esiste qualcosa di completamente semplice che contiene in se stesso la molteplicità, però in modo tale che essa ancora non esista.

Un esempio più rilevante è l'io. Quando dico 'io', dico qualcosa d'assolutamente semplice, d'interamente universale, di comune a tutti, e tuttavia l'io è anche questa variegata dovizia di rappresentazioni, impulsi, desideri, eccetera che sono propri d'un unico individuo; ogni io è un intero mondo che si concentra in un semplice punto: l'io, il quale possiede in sé la forza di tutto quel che produce.

Secondo Aristotele⁴, si può affermare che, in virtù della δύναμις, *potentia*, tutto è già contenuto nella disposizione; niente si sviluppa che non sia già in sé. Però, in secondo luogo, ciò che è in sé viene all'esistenza, si sviluppa, prende forma, pone se stesso in modo tale da darsi come qualcosa che contiene una differenza; esso è distinto solo in sé, ed esiste pertanto, fino a questo stadio, solo in quest'unità: come l'acqua è chiara e limpida pur contenendo numerose potenzialità [che le permettono di diventare vapore, eccetera]. Dunque, ciò che è in sé riceve l'esistenza, esso esiste con riferimento a ciò che è altro, e si dà una configurazione esteriore mediante numerose differenze: esso esiste come qualcosa di distinto. Il contenuto è il medesimo, vi è solo una distinzione di forma – secondo che il contenuto sia implicito o esplicito – che è però una differenza portentosa, dalla quale dipende tutto.

L'uomo è per essenza ragione. Il bambino è in sé ragione e l'uomo istruito, l'indole più magnifica non è più ragione di quanto sia l'indole più grezza ed incolta o quella infantile. La differenza è che ciò che in quest'ultima si presenta solo come disposizione, come in sé, nella prima trova sviluppo, e passa dalla forma della possibilità a quella dell'esistenza. Da questa distinzione dipende la vera differenza nella storia universale. Gli uomini sono tutti razionali; l'aspetto formale di questa razionalità è che l'uomo è libero. Questo appartiene alla sua natura, sebbene molti popoli abbiano conosciuto la schiavitù, questa sia ancora in parte presente e quei popoli ne siano soddisfatti. L'unica vera differenza tra questi ultimi ed i popoli presso i quali non vi è la schiavitù è solo che i secondi sanno d'esser liberi, mentre i primi sono liberi, ma in sé, e non vivono come liberi; l'unica differenza è che i secondi sanno d'esser liberi e questo sapere è per essi; ciò esprime il portentoso cambiamento della condizione per la quale l'uomo è libero solo in sé o in modo accidentale, oppure egli sa che il suo concetto, la sua natura è d'essere un individuo libero. Ed ecco il secondo punto: la differenza rispetto all'esistenza, rispetto a ciò che è esteriore. Io sono libero in sé, e per me è essenziale esistere solo in quanto sono libero.

La terza determinazione consiste nel fatto che ciò che è in sé, da un lato, e l'oggetto ora esistente per me e per l'altro, dall'altro lato, siano un'unica e medesima cosa. Questo significa appunto sviluppo; se l'io non fosse più l'io, se fosse un altro, allora si tratterebbe d'un mutamento in generale. In tal caso vi sarebbe qualcosa che poi diviene qualcos'altro; invece nel caso dello sviluppo, è proprio ciò che è altro che viene fuori come identico con ciò che è in sé; il germoglio si sviluppa, non si modifica; se fosse modificato, schiacciato, macinato, eccetera, non si svilupperebbe. Allo sviluppo è essenziale l'unità entro la differenza; è un concetto speculativo; l'unità delle differenze, l'unità tra il germoglio e ciò che in séguito se ne sviluppa: sono due e tuttavia un'unica e

medesima cosa; questo è un concetto della ragione, mentre tutte le altre nozioni riguardano solo l'intelletto; l'intelletto astratto non può capirlo, esso si ferma alla differenza, esso è in grado di capire solo le astrazioni e non ciò che è concreto, il concetto. Questa è la determinazione dello sviluppo in genere.

In pari tempo, nello sviluppo è contenuta la mediazione; un elemento si dà solo con riferimento ad un altro. Ciò che è in sé ha l'impulso ad esistere, vuole esistere, vuole assumere la forma dell'esistenza e l'esistenza si dà solo mediante la disposizione. In epoca moderna s'è fatto un gran parlare circa il sapere immediato, l'intuizione; esso è tuttavia solo una scadente astrazione dell'intelletto; l'immediatezza è un'astrazione unilaterale. Nella realtà non può darsi qualcosa d'immediato; la filosofia ha a che fare solo con ciò che è reale e con i concetti; qualcosa che è immediato è qualcosa che non è reale; quel che si chiama 'sapere immediato' è mediazione, ed è facile mostrarlo. Ogni immediatezza contiene in se stessa anche la mediazione ed ogni mediazione, se non è astratta, contiene dal canto suo l'immediatezza.

Il concetto di sviluppo è un concetto interamente universale; è il movimento, la vita dello spirito e della natura; ogni essere vivente, il più infimo come il più elevato, è sviluppo. Anche la vita di Dio in se stessa è sviluppo; nella sua universalità, Dio si determina ponendo una differenza, portando se medesimo all'esistenza, all'essere per altro, ed in quest'esistenza determinata – nella forma altra di suo figlio – si trova l'eterna generazione del mondo ed in pari tempo l'assoluta identità con sé: un movimento assoluto che è parimenti quiete assoluta, infatti Dio è eterna mediazione di sé con sé, eterna ricongiunzione di sé con sé. Qui sta l'esser presso se stessa dell'idea. È l'eterno ritorno dello spirito a se stesso, è la libertà dello spirito, l'eterno esser presso di sé, il mantenere se stesso in ciò che è altro, l'esser presso di sé nel negativo di sé, l'avere la forza per far ciò.

Qui c'interessa solo l'aspetto formale. Lo sviluppo assoluto, la vita di Dio e dello spirito è solo processo, movimento universale, ed in quanto è concreto esso consiste in una serie di sviluppi. Serie che non dev'esser raffigurata come una linea retta, bensì come un circolo, come un ritorno in se stesso. Un circolo che lungo la circonferenza presenta un gran numero d'altri circoli: uno sviluppo è sempre movimento che si verifica mediante parecchi sviluppi. Ciascuno sviluppo esprime uno stadio dello spirito. Il progresso dello sviluppo non si svolge in direzione dell'infinito astratto, bensì ritorna in se stesso ed il processo nel suo insieme, il fine dello sviluppo, è il fatto che lo spirito pervenga a se stesso, sappia se stesso, poiché esso è presso di sé, è il fatto che esso ha coscienza di sé, che esso diviene oggetto a se stesso, che produce ciò che esso è e che si crea interamente, che diviene oggetto a se stesso in maniera integrale, che palesa completamente il suo lato interiore, che sprofonda in se medesimo mentre nel medesimo tempo il suo lato profondo viene alla luce. Quanto più verso l'alto tende lo sviluppo, tanto più è profondo; in tal caso lo spirito è realmente profondo e non solo in sé; in sé non è né profondo né elevato. Lo sviluppo è appunto il concentrarsi in se stesso dello spirito. Quand'esso si trova laggiù, nella sua profondità, la sua profondità è per esso; esso l'ha condotta alla coscienza. Dunque, scopo ultimo dello spirito è comprendersi, cogliere ciò che esso è: che esso non è più nascosto a se stesso, ma si sa, ed il percorso che conduce a questo, la serie degli sviluppi, dev'essere inteso come gli stadi del suo sviluppo.

In terzo luogo, si ha il frutto dello sviluppo; la totalità è il risultato del movimento ed è prodotta attraverso questo processo. Prima viene l'in sé del processo, il germoglio, eccetera; poi l'esistenza, ciò che ne scaturisce; infine l'identità d'entrambi, il prodotto d'entrambi: il che in astratto io chiamo l'esser per sé, l'esser per sé dello spirito⁶. La pianta non possiede un simile essere per sé: noi parliamo un linguaggio che si riferisce alla coscienza. Solo lo spirito è per sé, è identico con sé. Il terzo momento è dunque risultato, è l'ultima tappa di questa fase.

Tuttavia in quanto qualcosa è risultato d'uno stadio di sviluppo, è a sua volta il punto di partenza d'un nuovo sviluppo; l'ultima tappa d'uno stadio è la prima dello stadio successivo. Da qualche parte Goethe afferma a buon diritto: «Ciò che è stato formato diviene sempre di nuovo materia»⁷. Ossia: la materia cui è stata data una forma è a sua volta materia per una nuova forma. I gradi sono distinti ed ognuno d'essi è più concreto di quello che lo precede. Il primo è il più astratto: ad esempio i bambini sono molto astratti, l'intuizione sensibile è la più povera di pensiero.

All'inizio delle nostre lezioni, tratteremo di parecchie nozioni sensibili: esse sono i pensieri più poveri. Ad esempio c'imbatteremo nella determinazione di 'cosa'; una cosa non si dà, è solo un

pensiero; così all'inizio si presentano solo consimili astratti termini del pensiero. In filosofia i pensieri che vengono per primi sono quelli più astratti, più semplici, più facili. I gradi successivi diventano più concreti. Ogni nuovo grado è sviluppo. E lo sviluppo, il movimento, implica una differenza, delle determinazioni; grazie ad un nuovo sviluppo, una nuova determinazione s'aggiunge a quella di partenza, in modo tale che ogni grado di sviluppo si presenti più ricco, accresciuto d'una determinazione e dunque più concreto. Non v'è nessun pensiero che, nel suo sviluppo, non progredisca.

Queste sono le nozioni che desidero premettere; non le ho dimostrate, ma solo cercate ed enumerate dal punto di vista storico per renderle plausibili secondo il nostro modo di vedere. Di esse dobbiamo considerare ora l'uso e le concrete conseguenze. Per questo le ho enunciate: adesso possiamo entrare nel merito della nostra trattazione.

La filosofia in genere è il pensiero, il νοῦς, che reca se stesso alla coscienza, che ha a che fare con se stesso. È il processo del pensiero: diventare oggetto di se stesso, pensare se stesso e, inverso, secondo diverse determinazioni. La scienza filosofica è sotto quest'aspetto lo sviluppo del pensare libero, e l'intero è la totalità di questo sviluppo, del circolo che ritorna in se stesso, che resta - completamente presso di sé, che è quello che vuol pervenire solo a se stesso. Quando abbiamo a che fare con ciò che è sensibile, ci troviamo presso ciò che è diverso da noi, non presso di noi; solo nel pensiero noi siamo presso di noi. La filosofia è sviluppo del pensiero il quale nella sua libertà non viene disturbato e si sviluppa in modo libero; la filosofia è sistema.

Nei tempi più recenti, il termine 'sistema' suona come un rimprovero, poiché ci si è fatti l'idea che esso prescriva d'attenersi ad un principio unilaterale⁸. Tuttavia il vero significato del termine 'sistema' è 'totalità': si dà 'sistema'⁹ solo come totalità di qualcosa che sia vero. La filosofia comincia da ciò che è più semplice e progredisce sviluppandosi in direzione di ciò che è concreto. La storia della filosofia è e non è la medesima cosa. Nella filosofia come tale, nella filosofia odierna, nella filosofia più recente, è contenuto appunto ciò che il lavoro ha prodotto nei millenni; essa è il risultato di tutto quanto precede. In essa vi è pure uno sviluppo; ma è qualcosa che appartiene al presente. La storia della filosofia è il medesimo sviluppo, infatti la ragione è una sola: anche se in essa lo sviluppo è presentato sul piano storico: con riguardo al modo in cui i momenti, gli stadi, si susseguono nel tempo. La filosofia è però esposizione dello sviluppo del pensiero nella figura del pensiero semplice, senza aggiunte; la storia della filosofia esprime questo sviluppo come esso s'è svolto nel tempo.

Ne segue che la storia della filosofia fa tutt'uno con il sistema della filosofia. Che la filosofia debba essere sistema è già stato osservato. L'identità della scienza filosofica e della scienza storica della filosofia è il punto principale, di cui tuttavia non può qui venir fornita la dimostrazione speculativa; essa riguarda la natura della ragione e del pensare, la quale viene presa in esame nella filosofia stessa. Però la storia della filosofia deve darne la prova empirica; nel suo svolgimento, essa deve mostrare in che modo in esso sia contenuto lo sviluppo del pensiero. Dunque, nella storia della filosofia viene esposto il medesimo oggetto che nella filosofia, solo con le diverse precisazioni rispetto al tempo, al luogo, al paese, eccetera. Che la filosofia poi compaia nel tempo è un altro punto di cui tratteremo nella seconda parte dell'introduzione.

Lo spirito in sé e per sé è concreto in modo totale ed assoluto; ed esso, poiché è attivo ed agisce, non solo deve diventar cosciente della forma che assume entro il puro pensiero, ma si produce ed è efficiente in ogni aspetto della sua concreta configurazione. Questa configurazione è la storia universale. Quando lo spirito procede, è necessario che proceda anche l'intero; il lato esteriore cade nel tempo e perciò lo sviluppo spirituale nel suo insieme cade nel tempo; il pensiero, il principio d'un'epoca, è l'unico spirito che tutto pervade. Esso progredisce nella coscienza di sé e questo progresso è lo sviluppo dell'intero complesso, della totalità concreta che si trova nell'esteriorità e perciò nel tempo. Il pensiero è essenzialmente risultato, esso dev'esser prodotto ed il produrre, per i motivi sopra menzionati, cade nel tempo, dal lato dei fenomeni. L'unità dei due aspetti è il punto fondamentale.

La storia della filosofia è scienza in senso proprio¹⁰; essa ha a che fare con la storia del pensiero il cui sviluppo è necessario in sé e per sé; bisogna richiamare l'attenzione su questa necessità. Si tratta d'una considerazione storica; ci muoviamo su un piano storico e dobbiamo cogliere le figure come

esse si susseguono nel tempo, come appaiono in modo accidentale, tuttavia dobbiamo anche mettere in rilievo la necessità del modo in cui scaturiscono l'una dall'altra.

Questo è il senso, il significato, della storia della filosofia. Filosofia e storia della filosofia sono una la copia dell'altra; lo studio della storia della filosofia è lo studio della stessa filosofia e soprattutto di ciò che attiene alla logica; di ciò che è concreto parleremo oltre. Ma per capirle bisogna sapere che cos'è la filosofia e che cos'è la storia. Sebbene non sia necessario presupporre una qualche particolare veduta filosofica. Questo il significato della storia della filosofia.

In senso proprio, rispetto al pensiero, non si può sollevare la questione del significato; il pensiero è esso stesso il significato; dietro non v'è nient'altro¹¹, ma all'opposto di come oggi questo modo di dire viene utilizzato, infatti il pensiero è ciò che viene per ultimo, ciò che è più profondo, ciò che sta più sotto. Tuttavia il pensiero ha anche un'apparenza, ed in quanto ne viene distinta si può parlare d'un 'significato'. Il primo modo d'apparire del pensiero è la rappresentazione abituale che se ne ha, ed il secondo è il suo carattere storico.

Il primo fenomeno nel quale si presenta il pensiero è quello per il quale esso appare come qualcosa di particolare e come soggettivo; noi pensiamo, ma abbiamo anche il sentire, i sensi, l'immaginazione, eccetera: oltre al pensiero, si danno anche percezioni sensibili, inclinazioni, impulsi, determinazioni della volontà; in questi casi il pensiero si trova in prossimità di ciò che è altro da esso. Dunque il pensare si presenta come qualcosa di particolare che sta accanto a qualcos'altro di particolare. Questa è la rappresentazione più precisa; si discorre di molte facoltà dell'anima, ciascuna delle quali possiederebbe pari diritti rispetto al pensiero. Ma nella filosofia è necessario formare una rappresentazione del tutto diversa del pensare e del pensiero: su questo torneremo.

Il pensare è l'attività di ciò che è universale, e ciò che è universale è sì un qualcosa di particolare accanto a qualcosa di particolare – è qualcosa che, quando sta accanto a ciò che è particolare, è esso stesso particolare –, tuttavia la sua natura è di pervadere e di compenetrare ciò che è particolare. Dunque, tutto ciò che è umano attiene al pensare. L'uomo si distingue dall'animale in virtù del pensare; sentimenti ed impulsi concernono uomo ed animale, ma certi sentimenti particolari, ad esempio quelli religiosi o umani¹², sono caratteristici dell'uomo. Il sentire come tale non è niente di dignitoso o di verace, ma la sua natura più autentica proviene essenzialmente dal pensare concreto. L'animale non ha nessuna religione, bensì sentimento: solo l'uomo ha religione, poiché è capace di pensare. Il carattere peculiare del sentimento religioso deriva soltanto dal pensare.

Il pensare concreto, come oltre s'avrà occasione di spiegare, non è niente d'astratto, possiede in se stesso ciò che è particolare e non sta accanto ad esso. Dapprima il pensare appare come qualcosa di soggettivo, ma noi dobbiamo prendere in esame il pensiero anche in senso obiettivo, come avviene da Anassagora in poi. Il pensare non spetta alle cose naturali. Il pensiero, non nella forma della coscienza, bensì in sé e per sé, è ciò che è universale in genere, ciò che è sostanziale ed obiettivo. È ragione interna al mondo. La ragione interna al mondo non è ragione soggettiva; nella natura le cose vanno in modo razionale perché vi sono leggi, generi, eccetera, e ciò che è razionale, universale e capace di sussistere sta di contro a ciò che è singolo, irrelato e transeunte¹³. Conoscere la natura del pensiero mette in guardia dai modi soggettivi propri dell'apparenza: il significato del pensiero è che esso non è qualcosa di particolare e di soggettivo, bensì è ciò che è universale in sé e per sé; il pensiero non è una semplice proprietà della nostra coscienza, esso è invece ciò che è obiettivo e capace d'esistere in sé e per sé.

Il secondo modo d'apparire, come s'è detto, è quello concernente il piano storico, dove il pensiero si presenta come dato in certe circostanze, in una certa epoca, in un certo paese, in certi individui; in tal modo i pensieri sembrano comparire secondo una successione accidentale. S'è già affermato come una simile apparenza venga rettificata. Si tratta d'uno sviluppo nel tempo, ma che si svolge secondo la necessità interna propria del concetto libero.

L'unica concezione dignitosa della storia della filosofia, ossia l'autentico interesse per la storia che caratterizza la filosofia, è che anch'essa è razionale. Questo è già molto impegnativo. La storia della filosofia è lo sviluppo della ragione pensante; il cui divenire si svolge sul piano razionale. Il tempio che s'è costruito la ragione cosciente di sé è più imponente del tempio di Salomone¹⁴; è costruito in modo razionale: non come quello edificato dai massoni. È necessario che le cose siano

andate in maniera razionale: ci si può fidare; è la fede nella provvidenza, solo [intesa] in altro modo. Nel mondo il meglio è quel che è stato prodotto dal pensiero. È stolto reputare che la provvidenza sia presente nella natura irrazionale, e non in ciò che è razionale e sommo. Altrimenti sarebbero parole vuote – superficiali e non serie – quelle secondo le quali la provvidenza regge le sorti del mondo. Quel che avviene, avviene attraverso il pensiero proprio della provvidenza.

Vi è poi da osservare che nella storia della filosofia non abbiamo a che fare con opinioni filosofiche; si è ancora molto indietro sul piano della cultura se, con riguardo alla filosofia, si parla d'opinioni. Le opinioni sono ciò che è mio¹⁵, ciò che m'appartiene, ciò che appartiene al soggetto che io sono: e ciascuno ha le sue. Nella vita comune abbiamo opinioni circa le cose esteriori e possiamo averne di diverse, cambiarle, ma con riguardo alle vicende dello spirito del mondo si tratta d'una serietà e d'un'universalità completamente differenti; in questo caso il discorso non verte sull'opinione di uno o dell'altro, ma è questione solo delle determinazioni universali del pensiero. Non è che lo spirito universale faccia in un modo o in un altro, invece esso si sviluppa in se stesso secondo la sua propria necessità. L'opinione professata dallo spirito universale è la verità e solo la verità¹⁶.

In terzo luogo, come conseguenza di quanto è stato detto, rileviamo la situazione per la quale esistono parecchie filosofie: il che potrebbe parere una prova contro la filosofia. Il fatto d'avere molte filosofie rispetto all'unica verità è già presente in quanto precede. Innanzi tutto è necessario affermare che vi è un'unica filosofia, che la filosofia è solo una. Questo ha un significato formale, poiché ogni filosofia è filosofia in genere; certo, spesso, quel che si chiama filosofia è solo chiacchiera, arbitrio, idea occasionale, eccetera, ma, in effetti, ciascuna filosofia è per lo meno filosofia.

È come quando il medico prescrive al paziente di mangiare frutta e gli porta uva, ciliege, mele, eccetera, ma questi si rifiuta di mangiare sostenendo che si tratta di mele e non di frutta. Ci s'immagina di sostenere qualcosa di sensato affermando che l'esistenza di molte filosofie vanifica il valore della filosofia. Come abbiamo già visto, che si diano molte filosofie significa che vi sono gradi diversi, ma necessari, nello sviluppo della ragione intenta a pervenire alla coscienza di sé: all'Uno, che è sempre il medesimo.

I gradi si distinguono solo mediante ulteriori sviluppi, ulteriori determinazioni. Le filosofie non sono casuali, frutto d'una necessità esteriore: la successione di esse dipende dall'interna necessità del concetto. Nessuna filosofia potrebbe venire alla luce prima o dopo che appare. Sarebbe improprio considerare la filosofia platonica come la filosofia della nostra epoca. Nel XV e nel XVI secolo vengono restituiti a nuova vita i filosofi antichi: platonici, stoici, aristotelici, eccetera: ma questo trova la sua necessità nello svolgimento della cultura europea e se ora essi venissero riproposti ancora tali e quali, apparirebbero come mummie, caratteristiche del pensiero ai suoi albori¹⁷. Lo spirito del mondo è andato oltre e questa non è più la forma nella quale esso trova effettivamente la sua consapevolezza.

Ci si può domandare che senso abbia la reciproca confutazione tra filosofie: il che è avvenuto. Le filosofie non solo si contraddicono, ma anche si confutano reciprocamente. Fino a che punto? Che cosa contengono di refutabile? Il fatto è che un qualsiasi principio, un qualsiasi concreto modo dell'idea, la forma dell'idea, vale ad un certo momento come tale e come la più elevata, e nella sua epoca essa è senz'altro la più importante; tuttavia, poiché abbiamo compreso l'attività del pensare come capace di sviluppare se stessa, essa ad un certo punto cessa d'essere la più elevata, pur restando momento necessario per lo stadio successivo di sviluppo. Dunque, il contenuto non è stato refutato; la refutazione riguarda solo la circostanza che una forma sia la suprema ed esclusiva. La refutazione consiste solo nella riduzione d'una determinazione ad una determinazione subordinata, ad un momento. Nessun principio caratterizzante una filosofia va perduto, esso è contenuto per essenza in quello che lo segue: solo la sua posizione è mutata. S'è passati oltre il principio dell'uno, ma anche oltre quello della materia, dell'atomo, dell'io fichtiano, eccetera, eppure l'uno nella sua forma concreta ed infinita, in base alla quale è l'io, resta una nozione essenziale e permanente. Niente va perso, solo la posizione reciproca [dei principi] cambia; vi è confutazione, e vi è stata, ma solo in questo senso.

Una refutazione simile si registra in ogni tipo di sviluppo, ad esempio nello sviluppo d'un albero

dal seme. Fusto e rami sono refutazioni del seme. Il fiore è la confutazione della foglia, del fatto che essa non esprime l'esistenza più elevata e vera dell'albero; infine il fiore viene confutato dal frutto. Nel frutto, che viene per ultimo, si riassume l'intera forza di quel che precede. Nelle cose naturali, queste fasi cadono l'una fuori dell'altra, poiché la natura si dà nella forma di ciò che è reciprocamente esteriore; anche nello spirito vi è questa successione, questa confutazione, ma in esso sono contenuti tutti i principi. Dunque la più moderna filosofia, quella odierna, è necessario che sia la più ricca e la più concreta e deve contenere in se stessa tutti i principi filosofici precedenti, ma solo come momenti che in passato s'erano presentati come l'intero. La refutazione mostra i limiti d'una determinazione, mostra che essa non è quella universale. Ciò esprime il lato negativo. Per questo refutare è più facile che giustificare; 'giustificare' significa conoscere e mettere in rilievo ciò che v'ha d'affermativo in una determinazione.

La storia della filosofia mostra per un verso i limiti, l'aspetto negativo dei principi, ma per un altro ne evidenzia anche il lato affermativo, restituendo ad essi ciò che loro spetta. Mostrarne l'aspetto negativo è molto più facile che rilevarne il lato affermativo; giudicare secondo il merito, apprezzare è più arduo che condannare. Perciò la gioventù è tentata dalla critica, dalla confutazione, dal giudizio severo: il che non è difficile a farsi. Ne vien fuori la negazione di tutto ciò che è determinato. In tal modo si forma la soddisfazione, la consapevolezza, per la quale si sta più in alto rispetto a ciò che dev'esser giudicato; e questo alimenta la vanità. Per contro è più difficile riconoscere ciò che è affermativo – nella religione come in ogni altro ambito – e comunque se una cosa, in sé, non avesse niente di verace, essa non potrebbe avere verace esistenza. Si confuta: così è più facile non curarsi della cosa, in quanto non si è affatto penetrati in essa; ciò che è affermativo è ciò che entra all'interno dell'oggetto e lo giustifica: il che è di gran lunga più difficile che refutare.

Per quanto nella storia della filosofia le filosofie si mostrino come oggetto di refutazione, nondimeno esse si mostreranno anche come qualcosa che viene conservato. Con riguardo alla refutazione d'una filosofia ad opera d'un'altra, è da notare una precisa circostanza offertaci dalla storia stessa della filosofia, la quale ci fa vedere in quale relazione reciproca stiano le filosofie. Refutare significa mostrare ciò che è negativo, l'aspetto limitato d'un contenuto.

La negazione, o il limite, presenta una forma duplice; l'una è che una filosofia qualsiasi è posta a confronto con un'altra per individuarne l'aspetto negativo, in tal modo viene asserito il principio di una e refutato quello dell'altra. Ogni principio dell'intelletto, che non è totalità, è in sé unilaterale e quest'unilateralità si mostra per il fatto che l'un principio viene messo in antitesi con l'altro. In effetti, entrambi i principi sono unilaterali. Invece la totalità esiste solo come completezza e non è ancora presente come unità capace di ricongiungerli. La totalità si trova nella filosofia. Nella storia della filosofia vi sono dei periodi che la costituiscono; lo stoicismo sta di fronte all'epicureismo; la sostanza spinoziana, l'unità assoluta, s'oppone, presa in astratto all'uno, presa in concreto alla monade leibniziana. L'individualità va verso il superamento di se stessa. Lo spirito supplisce all'unilateralità d'un principio facendo manifestare anche l'opposto.

Il secondo modo di presentarsi della negazione d'una filosofia è più elevato e consiste nel fatto che i principi unilaterali vengono conciliati e dunque sono presenti solo come momento d'un'unità: non più come qualcosa d'indipendente, bensì come ridotti a momenti, ad elementi d'un'idea che contiene entrambi i principi, insomma come ridotti a determinazioni ed aspetti d'un'unica idea. Infatti, un simile principio, che unisce in se stesso gli altri ed è la vera unità delle diverse determinazioni, è un principio elevato e concreto: non esprime un'unione esteriore, bensì la vera unità tra i principi. Ciò che è concreto dev'esser distinto da ciò che è eclettico, dalla semplice riunione di pezzi, opinioni e principi diversi. Ciò che è concreto contiene l'identità assoluta e completa delle differenze. L'uomo è il concreto, rispetto alla natura inorganica; l'anima vegetativa è contenuta anche in quella sensibile, tipica degli animali, ed entrambe sono presenti in quella umana, la quale è anche spirito, cioè collegamento concreto e non esteriore. Dunque, come è posta la negazione d'un principio, così è stabilita l'unificazione dei principi antitetici.

Impareremo a conoscere questi problemi particolari esaminando la serie delle filosofie. Ad esempio, con riferimento alla filosofia platonica. Se guardiamo ai dialoghi di Platone, troviamo che alcuni sono d'ispirazione eleatica, altri pitagorica, altri ancora eraclitea¹⁸. La filosofia platonica riunisce in se stessa tutte queste filosofie: pur non essendo una filosofia eclettica, bensì una

compenetrazione assoluta ed autentica di tendenze diverse, un'idea concreta ed informante. Un altro nodo è quello della filosofia alessandrina; i filosofi alessandrini sono stati definiti tanto platonici quanto pitagorici ed aristotelici. Costoro hanno unificato nella loro filosofia le antitesi tra platonici ed aristotelici e del resto in essa è contenuto il principio dello stoicismo, giacché ogni filosofia contiene in se stessa i principi precedenti. Bisogna che noi cogliamo in modo concreto e, per così dire, in un sol colpo, questa ricchezza e che riconosciamo l'idea come la pienezza che contiene dentro di sé ogni altro principio. Categorie come pluralità, differenza, eccetera sono per giunta categorie superficiali dell'intelletto ed attraverso di esse non si conclude niente di vero.

Una terza conseguenza di quanto detto è che non abbiamo a che fare con qualcosa di passato, bensì con il presente, con il pensare, con lo spirito in senso proprio; è una storia che nel medesimo tempo non è affatto storia; è qualcosa che è stato, che possiede importanza storica, ma nel contempo si tratta di pensieri, principi ed idee: non sono avvenimenti, ma qualcosa di presente, determinazioni con le quali abbiamo a che fare in quanto esseri pensanti. Poiché siamo capaci di pensare, ogni determinazione è e resta nel nostro spirito.

Nella nostra epoca la tendenza astrattamente storica ha molto preso piede; in base ad essa si ha a che fare solo con ciò che è passato come tale, ma ciò che è passato come tale non esiste, dal momento che non c'è più, che è privo di vita. Ciò che è privo di vita ha a che fare con ciò che è privo di vita. Se trova soddisfazione nell'aver a che fare con cadaveri, vuol proprio dire che il cuore è morto; lo spirito vivente afferma invece: lascia che i morti seppelliscano i loro morti e seguimi¹⁹. Rispetto alla considerazione di ciò che è passato come tale, le mie conoscenze restano esteriori; il loro possesso equivale al possesso giuridico d'un bene; pensiero, verità, conoscenza, spirito: se ne ho un sapere solo storico, essi stanno al di fuori del mio spirito, il quale è come soffocato; in tale condizione io non dispongo del mio pensare, né del mio spirito, la parte più intima di me non è presente; il mio spirito si occupa solo del pensare altrui, di quale sia stata l'altrui verità. Nella pura considerazione storica, dinanzi a me ho solo pensieri di altri e non il mio spirito. Se s'interrogasse uno storico di questa tendenza su quale sia la sua verità e la sua conoscenza, questo potrebbe suonargli strano e risponderebbe che non si tratta di recare soddisfazione al proprio spirito, d'esser presenti a se stessi, bensì di ciò che la verità è stata per altri.

Allorché la conoscenza teologica è posta solo nella storia²⁰, ci si preclude la cognizione circa la natura della vita divina; si possono nutrire pensieri edificanti ed anche sentimenti religiosi, ma per questi ultimi non occorre avvalersi d'erudizione storica. Se, in una certa epoca, la tendenza storica è prevalente, si potrebbe sospettare che lo spirito sia deperito, disperato, defunto: che abbia cessato di cercar la propria soddisfazione, volgendosi solo a cose ed a conoscenze esteriori. Nella storia del pensiero si tratta del pensiero: che è il luogo in cui l'uomo si rende conto della coscienza del proprio spirito; è necessario prendere in esame come lo spirito s'immerga in se stesso e come si tragga fuori verso la coscienza di se stesso; per capirlo è assolutamente necessario entrare in relazione con lo spirito. L'individuo vuole riconoscere e soddisfare il suo spirito, oppure no? E s'accontenta o no di conoscenze esteriori? È superfluo osservare che non me la prendo con la storia in genere, ma solo con l'attitudine storica pura. Noi stessi in questa sede ci occupiamo proprio di storia della filosofia.

Con riguardo alla storia della filosofia, un postulato è l'imparzialità. Chi insegna storia della filosofia non dovrebbe propriamente professare nessun sistema filosofico, altrimenti sarebbe unilaterale; la filosofia è considerata come qualcosa d'esteriore al suo spirito; senonché, ciò che si chiama 'imparzialità' è la prospettiva secondo la quale ci si comporta, rispetto alla filosofia, in modo insulso, senza porsi in relazione con il proprio spirito. Tennemann si dà aria d'imparzialità²¹ e tuttavia egli, meglio considerato, si muove interamente nell'ambito della filosofia kantiana, il cui principio fondamentale è che non si può conoscere ciò che è vero. Tuttavia il filosofare sarebbe davvero una faccenda misera se si sapesse dall'inizio che ci si dedica solo a ricerche senza esito. Tennemann magnifica le diverse filosofie che²² scendono nel profondo dello spirito, ma le biasima anche, soprattutto per il fatto che non si pongono dal punto di vista kantiano, secondo il quale la verità non può esser conosciuta, insomma le biasima perché fanno filosofia. L'imparzialità si risolve allora nel fatto che non si prende partito per idee e concetti, per lo spirito pensante. Senonché, è necessario prender partito per lo spirito pensante, per le idee, se davvero si vuol studiare filosofia. La filosofia viene realmente conosciuta allorché ci si trovi in presenza dello spirito: la mera

conoscenza non mostra se davvero ciò sia avvenuto.

Devo aggiungere una quarta considerazione circa la maniera di trattare la storia della filosofia. Il tempo limitato d'un semestre ci obbliga a non dibattere in modo esteso le opinioni dei filosofi da migliaia d'anni ad oggi. È chiaro che è già molto far passare in rassegna dallo spirito filosofie vecchie di duemilacinquecento anni ed è quindi necessario limitarsi.

1)²³ Con riguardo all'estensione, la trattazione, da quanto detto, si definisce meglio notando che, rispetto alle filosofie antiche, ci limitiamo soprattutto ai principi, più che per mancanza di tempo perché sono questi ad interessarci. Le filosofie antiche sono le più astratte e le più semplici; esse non sono pervenute ad ulteriori sviluppi del pensiero; sono le filosofie più indeterminate in cui non v'è ancora una forma conclusa, sebbene in potenza contengano tutte le determinazioni. Questi principi astratti s'estendono sino ad un certo grado, sono generali, vanno fino ad un certo punto che presenti interesse; ma poiché sono ancora astratti, essi condividono anche la qualità di ciò che è particolare: specialmente per il fatto che nell'uso s'estendono solo fino ad una certa sfera.

È il caso del meccanicismo in generale. Descartes l'ha identificato con chiarezza ed esso è soddisfacente sul piano di ciò che è meccanico; ma se andiamo oltre e vogliamo considerare come Descartes²⁴, in base ad esso, ha interpretato la natura vegetale ed animale, allora non troviamo soddisfazione. Per ciò che è organico esigiamo un principio molto concreto, un concetto, che si sia immerso entro se stesso più del principio meccanicistico. Una spiegazione delle sfere superiori effettuata a partire dal meccanicismo non ci basterebbe; ciò non toglie che un simile principio astratto abbia comunque la sua sfera di validità nell'ambito della realtà.

L'esistenza della natura presenta diversi gradi, uno più povero dell'altro. Nella natura, l'inorganico rappresenta ciò che è astratto, mentre il vivente è ciò che è concreto. In quest'astratta esistenza vale il principio astratto del pensiero; senonché l'uso d'un simile principio non è di nessun interesse nelle sfere superiori. Le filosofie antiche erano astratte e costruirono l'universo muovendo da un principio del genere. Ad esempio nella filosofia atomistica il principio dell'uno: un principio che, per lo spirito, per la vita, è del tutto insufficiente e misero. Qui noi esaminiamo i principi filosofici solo in base al loro interesse filosofico. Infatti, con riguardo alle filosofie concrete, dobbiamo prenderne in considerazione anche gli sviluppi principali, le applicazioni e le tesi che le caratterizzano.

2) Vogliamo soprattutto mettere in risalto ciò che vi è di filosofico nella filosofia, attenendoci ad esso, con speciale riguardo nella trattazione delle filosofie antiche. Dobbiamo attenerci esclusivamente alla filosofia e non a ciò che su di essa è stato scritto. Non ci riguardano le molte questioni secondarie, le idee geniali, le ipotesi, eccetera. Vi sono molte cose di questo genere: ad esempio Talete sarebbe stato il primo a predire eclissi solari, Cartesius e Leibniz sarebbero stati valenti matematici. Da questo noi prescindiamo.

3) Possiamo trascurare anche la storia della diffusione d'una filosofia; qui ci s'occuperà del mero contenuto. Ad esempio, conosciamo parecchi maestri della filosofia stoica, uomini famosi nella loro epoca, i quali insegnavano talora nozioni molto precise, come la logica stoica; noi faremo astrazione da questi dettagli e tralascieremo queste personalità, tanto più se sono celebri solo come divulgatori. Questo può bastare intorno al primo punto, relativo allo scopo ed allo spirito della presente storia della filosofia.

2. Rapporto della filosofia con la religione, la storia, l'arte e la politica

Il secondo punto concerne il rapporto della filosofia con la religione, la storia, l'arte, la costituzione politica, e così via, e più in generale il rapporto della filosofia con le figure assunte dallo spirito ed il modo in cui noi ci disponiamo dinanzi ad esse in prospettiva storica. Sappiamo che la storia della filosofia è connessa con la storia esterna, ed è naturale che, trattandone, si ricordino i momenti principali della storia politica, il carattere e la situazione d'una certa epoca, affinché dinanzi ai nostri occhi risaltino in modo ancor più concreto le determinazioni filosofiche. Del resto questi collegamenti non sono meramente esteriori, ma costituiscono qualcosa d'intimo, d'essenziale, di

profondo e di necessario, e presentano due aspetti, due momenti che bisogna esaminare.

Il primo è il lato propriamente storico, il secondo è la connessione stessa: con la religione, con la scienza, con ciò che alla filosofia è più affine. Il che è da chiarire meglio: per sapere che tipo di forme spirituali sia necessario omettere nella trattazione, per capir meglio le distinzioni all'interno del concetto di filosofia²⁵, e per delimitare e dilucidare il concetto di filosofia.

1) Per quel che riguarda la situazione storica, la prima cosa da osservare è il rapporto generale tra la filosofia e le altre figure dello spirito. Si sostiene abitualmente che si debbano prendere in considerazione le situazioni politiche, la religione, eccetera, poiché queste esercitano grande influenza sulla filosofia d'una certa epoca, così come la filosofia influisce su quelle. Se però ci si contenta di categorie come quella di 'grande influenza', allora filosofia, religione, eccetera sono poste in una connessione reciproca esteriore e si presuppone il punto di vista secondo il quale ciascun ambito sarebbe per sé autonomo.

Tuttavia questo rapporto dev'esser considerato anche da un altro lato e non solo secondo l'influenza, secondo gli effetti reciproci; la categoria essenziale è quella d'unità di tutte queste diverse figure: esiste un solo spirito che si manifesta in figure diverse, in momenti diversi; esiste un solo principio che s'esprime nella situazione politica e nella religione, nella scienza, nell'arte, e così via. Costituzione politica, religione, moralità, vita sociale, commercio, arte, industria sono tutti rami diversi dell'unico tronco principale; questo è il punto di vista fondamentale. Lo spirito è uno, lo spirito sostanziale d'un'epoca, d'un popolo, d'un periodo storico è solo uno: tuttavia esso prende forma in una molteplicità di modi e queste differenti configurazioni sono i momenti a cui s'è fatto cenno. Non ci si deve immaginare che le costituzioni politiche o le religioni siano causa delle filosofie o all'inverso che queste ultime siano causa delle prime: tutto ha un'unica e medesima radice, al fondo vi è un solo carattere determinato che compenetra tutti gli aspetti, pur rappresentandosi in elementi diversi. Niente è estraneo allo spirito sostanziale²⁶. In esso non v'ha niente di contraddittorio: si tratta sempre di diramazioni d'una medesima radice²⁷. Nessuno dei diversi aspetti che costituiscono lo spirito contiene qualcosa che sia fondamentalmente eterogeneo: per quanto essi sembrano in radicale contraddizione l'uno con l'altro. La filosofia è solo uno dei lati dell'intero; essa è il fiore più splendido della figura assunta dallo spirito, infatti essa consiste nell'aver coscienza, nel pensare, nel sapere che lo spirito esiste e che cosa esso è. Sulla filosofia riposa la dignità dell'uomo: non solo nella sua esistenza, ma nel fatto di sapere quel che è, e nel saperlo nella maniera più pura: nel fatto che l'uomo perviene al pensiero di quel che è. Questa è l'attitudine della filosofia sottostante alle diverse figure che essa assume.

Il secondo punto scaturisce da quanto s'è detto. La filosofia è del tutto identica con lo spirito del suo tempo. Essa non sta al di sopra della sua epoca, ma ne è la coscienza, è il sapere di ciò che è sostanziale: è il sapere pensante di ciò che caratterizza un'epoca. Altrettanto poco un individuo sta al di sopra del proprio tempo; ogni uomo è figlio del suo tempo; ciò che in una certa epoca è sostanziale è l'essenza propria dell'individuo, il quale lo manifesta nella forma che ad esso è peculiare. Non ha senso alzarsi sulle punte dei piedi per vedere oltre l'orizzonte della propria epoca. Non si può balzar fuori dal proprio tempo, come non si può svestirsi della propria pelle.

Tuttavia la filosofia, quanto alla forma, sta al di sopra della propria epoca, poiché essa è il pensiero di ciò che è lo spirito sostanziale del tempo: nella misura in cui essa lo prende ad oggetto. Lo spirito del suo tempo ne è il contenuto più determinato e più terrestre, sebbene essa, come sapere, sia parimenti fuori del suo tempo e si ponga di fronte lo spirito come oggetto; questo però vale solo sul piano formale, giacché essa non ha nessun altro vero contenuto. Questo sapere è senz'altro la realtà dello spirito, è lo spirito che si sa; cosicché la differenza formale è anche una differenza reale ed effettiva. Il sapere è poi anche ciò che produce una nuova forma entro lo sviluppo dello spirito. Gli sviluppi dello spirito sono solo modi del sapere; mediante il sapere lo spirito pone una differenza tra il sapere e ciò che esiste; questo riceve a sua volta una nuova connotazione e così sopraggiunge una nuova filosofia.

Dunque, in sé, la filosofia è già una nuova caratterizzazione dello spirito, è il luogo di nascita dello spirito che in séguito emerge come realtà; ne vedremo oltre l'aspetto concreto. In tal modo si constata che nel mondo cristiano è divenuto reale quel che è stata la filosofia greca. Però sono ancora determinazioni del tutto astratte quelle secondo le quali la filosofia è dapprima solo il

pensare e non s'eleva al di sopra del proprio tempo, del quale, in quanto essa è pensante, essa sola produce il contenuto.

La terza cosa da notare circa la situazione storica riguarda l'epoca in cui la filosofia emerge rispetto alle restanti figure dello spirito. Lo spirito d'un'epoca è immediatamente lo spirito reale e vivente, la vita sostanziale di essa. Ad esempio noi poniamo la vita romana soprattutto nell'epoca che va dalla cacciata dei re fino alla decadenza della repubblica e la vita greca nel suo vigore, nella sua forza e giovinezza che la caratterizza fino al periodo della sua rovina. Ciò connota un'epoca in cui un determinato spirito è presente come vita reale. Tuttavia la filosofia è solo il pensiero dello spirito. Ed il pensare, il comprendere, in quanto è anche aprioristico, è per essenza il risultato dello spirito. Il pensiero è movimento, vita, attività, produzione di sé.

L'attività contiene l'essenziale momento della negazione, proprio in forza del sopprimere, che è insito in ciò che diviene²⁸. Produrre significa 'annientare qualcosa, ed in tal modo prodursi': l'attività prende le mosse da ciò che è naturale. Il pensare è negazione del modo d'essere naturale ed immediato. Il bimbo dev'essere allevato, eccetera, la maniera immediata d'essere è necessario sia soppressa. Allevare ed educare implicano sempre il momento della negazione del modo d'essere naturale: anche il pensiero, come movimento della produzione di sé, comincia da una figura naturale dello spirito. È lo spirito che pensa; lo spirito è dapprima solo immediato, non ha ancora fatto progressi, non ha ancora soppresso niente. Esso è ancora nella sua figura naturale: la vita; di qui esso viene alla riflessione, al comprendere, sorpassa la sua figura naturale, la nega. Ne segue che, una volta presente il suo mondo reale, lo spirito, nella sua reale eticità e nel pieno della forza vitale, passa alla riflessione, la quale intacca la maniera sostanziale d'essere propria dello spirito, di ciò che esiste²⁹, intacca la sua etica, e la indebolisce dando inizio al periodo di decadenza.

Il passo successivo del pensiero è raccogliersi in se stesso, raccogliere in se stesso ciò che è concreto: così da produrre, in antitesi a quello reale, un mondo ideale dove finisce per rifugiarsi. Dunque, perché una filosofia si faccia avanti è necessario che si verifichi una rottura all'interno del mondo reale. La filosofia è poi il riscatto dalla decadenza cui il pensiero ha dato inizio; il riscatto avviene in un mondo ideale dove il pensiero si rifugia quando il mondo reale³⁰ non lo soddisfa più.

In un'epoca simile – nella quale il mondo reale va in rovina – sorge la filosofia. Quando la filosofia entra in scena per diffondere le proprie astrazioni dipingendo le cose a tinte fosche, allora vuol dire che il vigore della gioventù e la vita sono già trascorsi; essa reca sì con sé la redenzione, ma non all'interno della realtà come tale, bensì solo nel mondo del pensiero. Nel mondo greco i filosofi si ritrassero dagli affari di Stato; erano degli sfaccendati – come il popolo li chiamava –, persone ritiratesi nel mondo del pensiero in quanto fuori di esso tutto era burrascoso e misero, ad esempio all'epoca delle guerre peloponnesiache, eccetera³¹.

Si tratta d'una considerazione essenziale, confermata dalla stessa storia della filosofia. Con la rovina della vita ionica in Asia Minore, nasce la filosofia ionica; lo stesso accade ad Atene: con la decadenza del popolo ateniese, viene il momento della filosofia come mezzo di riscatto. Del pari, nel mondo romano, solo con la fine della repubblica entra in gioco la filosofia; la quale prende terreno solo là dove il presente non soddisfa più lo spirito. La ripresa della filosofia greca antica è connessa con la decadenza dell'impero romano, il quale, per quanto vasto, ricco e magnifico, sul piano interiore era morto; solo a questo punto fa la sua comparsa il fiore più splendido della filosofia: la filosofia alessandrina. In epoca moderna, alla fine del medioevo, c'imbattiamo nella ricomparsa delle filosofie. Ecco la stretta connessione che la filosofia intrattiene con gli altri aspetti della realtà storica.

2) Viene poi la connessione con le altre figure contemporanee dello spirito. Si tratta d'indicare il rapporto generale della filosofia con le scienze, con l'arte, con la religione, con la mitologia, eccetera; ora vogliamo considerare la differenza tra la filosofia e queste altre figure, affinché in tal modo ricaviamo un più preciso concetto di filosofia e vengano messi in risalto i momenti che nella filosofia hanno importanza; poi però dobbiamo anche mettere bene in rilievo questo concetto più determinato con riguardo alla nostra storia, per essere in grado di separare e d'escludere ciò che non è pertinente ad esso.

Sembrerebbe che nella storia della filosofia si abbia da considerare solo la filosofia nel suo progredire, lasciando da parte le sue passate configurazioni; questo in linea generale è del tutto

giusto, ma che cos'è la filosofia? Per rispondere è necessario conoscere i confini della filosofia, della quale hanno fatto parte molte sfere d'esperienza che noi escludiamo da essa; se ci atteniamo ai nomi, finiamo con l'aggiungere parecchie materie che tuttavia non sono pertinenti. Rispetto alla religione, in genere si potrebbe affermare che possiamo tralasciarla, eppure nella storia esse non sono restate indifferenti l'una all'altra; religione e filosofia sono state spesso in lotta ed in rapporto fra loro, tanto in epoca greca quanto in quella cristiana, ed il loro dissidio esprime un momento essenziale. Esse non si sono ignorate e neanche a noi è lecito farlo.

Dobbiamo discorrere di due importanti argomenti connessi alla filosofia; il primo è la scienza in genere ed il secondo, da un lato, la religione, dall'altro, i rapporti di questa con la filosofia; bisogna che ciò avvenga in modo aperto, diretto e sincero. Non si deve alimentare l'impressione che la religione voglia sottrarsi all'esame. Una tale impressione dipende dal fatto che si vorrebbe negare che la filosofia s'è volta contro la religione. La religione, o meglio i teologi si comportano così: ignorano la filosofia, ma solo per non venirne disturbati nei loro ragionamenti arbitrari.

Dunque, il primo punto da trattare è la cultura scientifica in genere, ed inoltre, ancor meglio, le osservazioni delle scienze empiriche, i ragionamenti, soprattutto in quanto essi siano stati reputati filosofici. L'impegno e lo studio scientifico, con la filosofia hanno in comune l'aspetto formale, il pensare; pur prendendo le mosse dall'esperienza, la scienza pensa intorno all'esperienza, e cerca l'universale in ciò di cui si occupa. Essa ha quest'aspetto formale in comune con la filosofia.

Dal canto suo, la religione ha in comune con la filosofia l'aspetto sostanziale: Dio, l'assoluto, ciò che è in sé e per sé. Questo è il contenuto sia della religione sia della filosofia, è l'essenza del mondo; il rapporto con la verità, con l'idea assoluta, costituisce il terreno comune.

Tornando al primo punto, rispetto ad oggetti, doveri, relazioni, eccetera, concernenti la natura, sono stati stabiliti principi universali: diritto, moralità; d'altronde si riconoscono anche leggi, forze, forme naturali, cause delle cose; quel che nella natura esterna sono le cause e quel che nel mondo morale sono il movente, ciò che è morale, ciò che permane, viene chiamato così. Il pensare ha questo contenuto in comune con la filosofia e quanto viene pensato in tale prospettiva s'è chiamato anche 'filosofia'.

Così sulla via della filosofia incontriamo per primi i sette savi; la cui filosofia è considerata soprattutto come insieme di sentenze e di principi morali forniti d'un contenuto morale universale consistente in doveri e relazioni fondamentali. Più tardi constatiamo che il mondo comincia a prestare attenzione alle cose naturali. Si rinuncia ai ragionamenti aprioristici sulla natura condotti in base alla metafisica delle scuole o ai principi derivati dalla religione e ci si volge alla natura, la si osserva, ci si sforza di conoscerne forze e leggi, e parimenti si sviscerano i rapporti morali e l'essenza dello Stato: e tutto questo s'è chiamato 'filosofia', 'filosofia newtoniana'.

In genere, la forma esprime i principi universali circa la natura, lo Stato, il diritto, la religione, eccetera, ossia principi formali del tutto universali. La filosofia, si dice, considera le cause, il fondamento ultimo delle cose; dunque, laddove vengano espresse cause universali, fondamenti, fondamenti ultimi delle cose, essi in comune con la filosofia hanno appunto d'essere universali o meglio d'essere attinti dall'esperienza e dalla percezione interna. Per quanto sembri opposto al principio della filosofia, tuttavia ciò attiene al fatto che io sperimento questo, che questo si trova dentro di me in quella maniera.

Questa forma di sapere, di convinzione, è opposta a ciò che è positivo ed è comparsa principalmente in antitesi alla religione ed a ciò che è positivo: ma anche in rapporto ad altre filosofie. La 'filosofia newtoniana' contiene solo ciò che ora chiamiamo 'scienza della natura', ossia la conoscenza delle leggi, delle forze e delle proprietà generali della natura: tratte dalla percezione, dall'esperienza. Fu una grande epoca: fu l'inizio d'un nuovo periodo in cui l'uomo guadagnò la fiducia nel vedere, nel sentire, nel gustare: nel lasciar valere ciò che cade sotto i sensi, nel dar valore alla testimonianza dei sensi, testimonianza dalla quale sono ricavate soprattutto le scienze della natura. A questo si collega la circostanza che solo ciò che è universale, conosciuto mediante i sensi, venga assunto e tenuto fermo. La testimonianza dei sensi è contrapposta alle maniere precedenti di considerare la natura, che prendevano le mosse da principi metafisici.

Non è però solo la testimonianza dei sensi che ha sollecitato la battaglia contro la metafisica dell'intelletto, ma anche un'altra testimonianza è stata tenuta in gran conto, in quanto si trova

nell'intelletto e nell'animo umano: in nome dell'intelletto, del proprio pensare, del proprio sentimento, si viene in contrasto con ciò che vi è di positivo nella religione, nella costituzione politica, eccetera. Nel medioevo esisteva una religione cristiana positiva; contro i dommi della quale, l'uomo ha riposto la sua fiducia nel suo pensiero, nella testimonianza del suo pensiero, nel suo proprio sentimento, nelle sue rappresentazioni, nel suo proprio intelletto, eccetera, in quanto ciò è quel che egli ha di più peculiare.

Parimenti questo principio s'è indirizzato contro l'ordine giuridico vigente, o per lo meno ha tentato di rinnovarne i principi allo scopo di migliorarlo. In questo senso, come è positiva la religione, così hanno valore le basi dell'obbedienza dei sudditi nei confronti del principe e del governo; esse valgono anche come autorità. I re sarebbero degli unti del signore, come i re giudei; il governo sarebbe istituito da Dio; le leggi giudaiche, soprattutto quelle matrimoniali, hanno valore come punto di partenza essenziale di questa concezione³².

Contro l'autorità s'è drizzata la riflessione libera e personale. Hugo Grotius esamina il *consensus gentium* – ciò che presso i popoli ha valore di diritto – e difende ciò che trova valevole mediante ragionamenti appropriati. Il fine dello Stato s'identifica con il fine immanente alla natura umana. Dunque al motivo del riconoscimento [nei riguardi dello Stato] viene dato un senso completamente diverso. Questo è stato chiamato 'filosofare' e per questo la filosofia è denominata anche sapienza terrena [*Weltweisheit*]: sapienza che conosce ciò che appartiene al mondo, dato che il contenuto viene prodotto attraverso l'attività dell'intelletto finito, proprio degli uomini [e non di Dio]; attraverso l'attività della ragione che abita in questo mondo. Si ha motivo di chiamare la filosofia 'sapienza terrena': eppure essa non si limita a ciò che concerne il mondo ma – come afferma Spinoza – contempla *sub specie aeterni* ciò che al mondo appartiene, in quanto permane all'interno dell'idea divina: in tal senso essa ha il medesimo fine della religione³³.

Friedrich von Schlegel³⁴ ha di nuovo tirato in ballo il termine di 'sapienza terrena', servendosi come d'un nomignolo per indicare che bisogna astenersene allorché il discorso verta su argomenti elevati, come ad esempio la religione; ed ha trovato parecchi epigoni. In Inghilterra si chiama 'filosofia' tutto ciò che è relativo alla natura; vi è un periodico filosofico inglese che scrive d'agricoltura, di concime, aggiornando il pubblico su questi temi; con 'strumenti filosofici' (*philosophical instruments*) gli inglesi intendono gli strumenti ottici, il barometro, il termometro. Alla filosofia sono ricondotte anche le teorie, specialmente quella morale (i moralisti scozzesi sono celebri), derivate dal sentimento del cuore umano o dall'esperienza: così Cicerone si richiama a ciò che è *insitum homini a natura*. La recente economia politica, promossa tra gli altri da Adam Smith, è reputata una disciplina filosofica ed in Inghilterra viene onorato per lo meno il termine di filosofia. È denominato 'filosofia' tutto ciò che può venir ricondotto a principi universali. Il conte di Liverpool presiedette un banchetto a cui era presente anche il ministro Canning³⁵; il quale nel suo ringraziamento affermò d'augurare all'Inghilterra che i principi filosofici relativi all'amministrazione dello Stato trovassero attuazione; per lo meno in tal senso la filosofia non è un nomignolo. D'altronde, sebbene portino tutti il nome di 'filosofia', escluderemo questi aspetti dalla storia della filosofia: il motivo verrà chiarito nel prosieguo.

Ciò non toglie che in tutti si trovi un tratto comune con la filosofia: il vedere da sé. Bisogna che io sia presente a me stesso: è il grande principio contro l'autorità, quale che ne sia la sfera; bisogna che io percepisca, veda, da me solo; è necessario che io sia attivo con il mio proprio intelletto, sentimento, pensiero, ragione. 'Nel mio proprio pensiero' è un pleonismo; ciascuno deve pensare per sé, nessuno può pensare per un altro. Dunque, questo momento, questo punto di vista, è quello del sé, ed è anche la forma prodotta per mezzo del pensare: le leggi universali, le determinazioni fondamentali, eccetera; con le scienze, con i punti di vista, con i principi, eccetera di cui s'è parlato, la filosofia ha in comune l'io e la forma dell'universalità.

Il secondo ambito delle figure dello spirito che presentino un'affinità con la filosofia è quello religioso e delle rappresentazioni religiose, mitologiche, eccetera. Se il primo ambito ha in comune con la filosofia l'io e la forma dell'universalità, in questo secondo caso il tratto comune riguarda ciò che è sostanziale, il contenuto. Nella religione i popoli denotano come pensano l'essenza del mondo, la sostanza della natura e dello spirito, ciò che è assolutamente in sé e per sé, la causa, ciò che nella natura e nel proprio spirito è il versante sostanziale, e poi come lo spirito umano o il cuore

umano s'atteggino dinanzi a questi oggetti.

Circa la religione, notiamo subito una duplice determinazione. In primo luogo, l'oggetto della coscienza; Dio, tanto per come è saputo ed è rappresentato da noi, quanto come oggetto, è qualcosa che sta al di là, è un altro rispetto all'uomo che sta nell'al di qua. In secondo luogo, vi sono la devozione ed il culto, i quali contengono la soppressione dell'antitesi. Grazie alla devozione, l'uomo annulla il dissidio e s'eleva alla coscienza d'esser tutt'uno con l'essenza. Questo è il senso del culto in tutte le religioni. Per i greci il culto rappresenta il godimento della bella oggettività.

La filosofia ha il medesimo oggetto della religione: lo spirito, ciò che è in sé e per sé; e le religioni, poiché in esse gli uomini hanno formato la loro coscienza intorno a ciò che è superiore, possiedono per sé la testimonianza dello spirito proprio degli individui; in tal modo, esse sono l'opera più alta della ragione sostanziale. Dunque è assurdo ritenere che i preti abbiano escogitato la religione per ingannare gli uomini: come se questi si bevessero qualsiasi cosa sulla realtà ultima e suprema³⁶.

Come s'è detto, la filosofia ha il medesimo oggetto della religione, ma è noto che filosofia e religione si differenziano su parecchi punti; il che è ben ravvisabile nella storia della filosofia. La questione è, da un lato, come si distinguano filosofia e teologia o religione in genere, e dall'altro fino a che punto si possano attingere alla storia della filosofia elementi relativi alla prospettiva religiosa. Quanto alla prima questione, la distinzione fra teologia e filosofia, desidero svolgere qualche considerazione generale e, per quel che si può, discuterne. Religione e filosofia hanno l'oggetto in comune: ciò che Dio è in sé e per sé, ciò che è in sé e per sé, l'universale, lo spirito assoluto; si tratta dello spirito, il quale però abbraccia anche la natura; è esso stesso e la natura che si coglie in esso; l'io non è identico alla natura in senso superficiale, quasi fosse qualcosa di neutro³⁷ sul piano chimico, ma è identico in se stesso, è uno con sé, e nell'identità la natura, in quanto ideale, è solo qualcosa di negativo. Questo è l'idealismo dello spirito.

Lo spirito universale, assoluto, è lo spirito divino; l'universalità dello spirito non è esteriore, è assoluta: è l'universalità assoluta che permea tutto e che è presente in tutto. Dobbiamo figurarci lo spirito come libero, in modo che esso si trovi presso se stesso, percepisca se stesso, pervada ciò che è altro e nell'altro ritrovi e goda se stesso. Anche se l'individualità come singolarità si rappresenta ancora isolata e ritrosa, tuttavia bisogna far astrazione da un simile principio atomistico se ci si vuol figurare lo spirito nella sua verità. Lo spirito è ciò che è universale, è ciò che è capace di percepire se stesso. La differenza tra ciò che è singolare e ciò che è universale sta nel fatto che lo spirito singolo e soggettivo è lo spirito divino in quanto esso viene percepito. In tal caso lo spirito soggettivo è lo spirito capace d'apprendere lo spirito universale.

Se prendiamo le mosse da quest'osservazione, abbiamo solo forme particolari del percepire; ciò che chiamiamo fede, fede religiosa in senso proprio, è lo spirito che viene percepito in modo sostanziale ed universale. Al di fuori della fede non vi è spirito divino, come in passato insegnava la chiesa: lo spirito divino è spirito dell'uomo, vive nella sua comunità, è presente in essa; e lo spirito del singolo percepisce lo spirito divino, l'essenza, la verità del proprio spirito, e quest'essenza, quest'aspetto sostanziale dello spirito, non è particolarità, bensì è ciò che è in sé e per sé, ciò che permane come universale. Ecco quel che, soprattutto nella chiesa luterana, è stato chiamato fede; non è la fede in qualcosa di storico: la fede luterana è la fede dello spirito, è la percezione di ciò che è sostanziale nello spirito, e non d'un qualche contenuto. Secondo l'odierna teoria della fede immediata³⁸, si dice «io credo, so in modo immediato d'avere un corpo», e si chiama 'credere' il fatto che il senso esterno generi la fede, mentre il senso religioso del credere è il sapere circa lo spirito assoluto, è la certezza della presenza immediata. La religione, per l'uomo, è autentica solo in forza della testimonianza dello spirito, la quale è la radice profonda dell'identità dello spirito con se stesso. Lo spirito mostra se stesso, si manifesta e si certifica, ha coscienza dell'unità con l'oggetto, poiché esso è oggetto a se stesso.

La coscienza di quest'oggetto compare, prende forma, ed il contenuto può mostrarsi solo come qualcosa di dato, di sentito, di rappresentato in modo sensibile, di sopraggiunto dall'esterno, come nella mitologia, nel modo storico di generarsi; all'individuo perviene in questa maniera esteriore. Tuttavia la testimonianza dello spirito appartiene alla fede. Dunque, in un primo momento, il contenuto si presenta in modo esteriore: ma in maniera che lo spirito deponga in suo favore. Gesù

dice: starò con voi fino alla fine del mondo; dove due o tre persone si riuniscono in mio nome, io sono in mezzo a loro; ed ancora: quando non ci sarò più lo spirito verrà e vi condurrà alla verità³⁹. Da un lato, è presente una coscienza capace di rappresentare: il contenuto è oggetto di essa. Pertanto il contenuto è fuori di noi, è separato da noi. L'altro aspetto è la devozione, il culto, la testimonianza dello spirito, che si eleva ed in tal modo trasforma l'esteriorità in interiorità; nella devozione, nel culto, nel godimento dei sacramenti, si produce il sentimento dell'unità con l'oggetto. Vi è un'oscillazione: ora prevale l'esteriorità, ora la devozione. Una volta lo spirito insito nel culto, è rinvio indietro di duemila anni nella storia, in terra straniera, in Palestina, nel suo ambiente originario; un'altra volta però, nella devozione, nel culto, nel sacramento, vi è il sentimento della sua presenza.

Perciò vi è un'antitesi. La forma della filosofia si distingue dalla forma caratteristica della religione e questa differenza dev'esser meglio compresa. Il punto fondamentale è in genere la natura dello spirito; bisogna prendere le mosse dal fatto che lo spirito percepisce se stesso e che esso esprime un'identità sostanziale. Nel percepire, esso si distingue, apprende se stesso: nel differenziarsi, s'inserisce la coscienza soggettiva e finita. 'Finito' è quel che trova un limite in ciò che è altro, è ciò presso cui un altro ha inizio; il che accade solo là dove vi è una differenza, una determinazione. Ma lo spirito è il chiaro manifestarsi di se stesso, il percepirsi, e, pur nella differenza, permane uguale a sé⁴⁰. Ciò che è distinto assume valore universale dinanzi allo spirito, è per esso qualcosa di chiaro, non d'oscuro; in ciò che è differente esso è presso di sé⁴¹.

Per un verso, è giusto discorrere dei limiti dello spirito e della ragione umana; l'uomo è limitato, dipendente da ogni lato, meno che per il fatto d'esser spirito; il finito concerne gli altri modi d'essere della sua esistenza. Come spirito, ma in quanto agisce senza di esso, intrattiene relazioni con le cose esteriori, e tuttavia come spirito l'uomo è infinito ed illimitato. I limiti della ragione sono limiti entro un certo determinato soggetto, ma in quanto esso è razionale, è infinito. E qui non è in questione la cattiva infinità propria dell'intelletto⁴².

Nello spirito universale e sostanziale è presente l'attività del differenziare. Esso, in quanto soggettivo, resta spirito e per esso è puro spirito; dal suo punto di vista l'oggetto ed il contenuto sono immanenti e non si danno in modo naturale ed immediato. La nozione fondamentale è che l'uomo viene illuminato dalla grazia, dallo spirito santo; l'uomo trova lo spirito obiettivo entro il proprio spirito. Ciò che è per esso oggetto, l'essenza, è la sua essenza, è lo spirito essenziale e dunque il suo proprio spirito; lo spirito vivente proprio dell'uomo è del pari il combustibile, il fosforo, che prende fuoco; questo può avvenire dall'esterno, mediante l'eccitazione esteriore del sentimento e della rappresentazione; in tal caso il contenuto proviene dall'esterno e l'uomo l'apprende; l'accoglie come d'autorità; invece se l'uomo si comporta in modo spirituale, il contenuto prende calore in se stesso e la manifestazione di esso è la parte più intima dell'uomo, il suo sé.

Il secondo punto è la maniera in cui lo spirito è oggetto a se stesso, in cui esso agisce in quanto essere per sé; questo modo può esser diverso e la figura che lo spirito riveste quando esso è chiaro a se stesso può esser diversa. In quanto diviene cosciente dell'essenza della sua essenza, dell'essenza del suo essere⁴³, esso è differenza, forma. Qui si mette meglio a fuoco la differenza tra religione e filosofia. Nella religione lo spirito possiede una figura peculiare; la figura dello spirito può essere sensibile, ad esempio nell'arte, dove la figura di Dio è sensibile; anche nella poesia è soprattutto la raffigurazione sensibile ciò che introduce all'idea, al significato. In genere potremmo dire che l'immagine è al servizio della rappresentazione; essa è a me peculiare, può però anche⁴⁴ esser generale. La figura, la forma, appartiene anche al pensare, ma implica ancora un certo contenuto esteriore. Diritto e costumi sono, come si dice, soprasensibili, ma la mia raffigurazione prende le mosse dall'abitudine, dalle convinzioni presenti ed operanti, dal sentimento.

La differenza propria della filosofia è che in essa il contenuto è posto, è compreso nella forma del pensare. Nella religione debbono venir distinti due momenti: 1) una forma oggettiva o determinazione della coscienza, dove l'essenza, l'assoluto, si dà come oggetto, presentandosi alla rappresentazione come figura storica distante nel tempo e nello spazio; 2) la seconda determinazione o fase è quella della devozione, dell'interiorità, dove la scissione è allontanata, soppressa; l'individuo è ricolmo di spirito e possiede il sentimento di questa pienezza. Quel che

nella religione si presenta in due stadi, nella filosofia è riunito in uno solo; secondo la prima determinazione della coscienza, ciò che la filosofia pensa e comprende è oggettivo: ma ciò che è oggettivo è un pensiero; il contenuto ha soppresso, ha tolto, la forma della sua oggettività; ciò che viene pensato viene ridotto ad uno, all'interiorità. Si pensa in quanto anche il contenuto – ciò che io penso – è nella forma del pensare, è come pensiero. Così⁴⁵ non mi si contrappone.

Filosofia e religione si separano in funzione di queste due forme. Nella religione e nella filosofia v'è un unico contenuto sostanziale: solo le figure rispettive sono diverse. Le figure però non sono solo diverse: nella loro diversità possono apparire anche come opposte, come l'una del tutto contraria all'altra, in quanto il contenuto viene descritto come essenzialmente connesso con la figura. Tuttavia all'interno della religione si concede che parecchie di queste figure non vengano prese in senso proprio; così si dice: Dio ha generato, e genera dall'eternità, suo figlio. Il sapere se stesso, il diventare oggetto dello spirito divino, viene espresso tramite la locuzione 'generare un figlio'; nel figlio lo spirito si sa, poiché si tratta della medesima natura. La relazione del generare, il rapporto tra padre e figlio, deriva dalla natura vivente: non dal modo d'agire spirituale, bensì naturale, organico. Questo vale sul piano della raffigurazione e si reputa che ciò non debba venir preso in senso proprio. Dunque, qual è il senso proprio d'una determinazione del pensiero? Il senso proprio deriva dall'interpretazione secondo la forma del pensiero. Ad esempio, se la mitologia parla della guerra tra gli dèi, s'intende con facilità trattarsi delle diverse forze naturali o spirituali che sono entrate in rapporto o in conflitto.

È naturale che le differenti forme, al loro esordio, siano coscienti della loro diversità e dunque siano reciprocamente ostili; ciò è necessario. La prima comparsa del pensare è astratta e pertanto non compiuta nella sua forma, ed ancor più la coscienza religiosa, in quanto immediata e prima: sebbene questa sia coscienza di Dio e di ciò che è in sé e per sé, essa è tuttavia compromessa con la figura della sensibilità.

Lo stesso avviene dal lato del pensare che, come s'è detto, al suo primo apparire è astratto. Lo spirito è solo risultato. Solo in séguito il pensare si coglie in maniera più concreta, si sprofonda in se stesso e conduce alla coscienza il concetto dello spirito come tale. Allorché si coglie in modo concreto, non è più rinchiuso entro la determinatezza astratta. La spiritualità concreta è in grado di capire ciò che vi è di sostanziale in un'immagine, in una figura, infatti il concetto dello spirito concreto implica che lo spirito comprenda se stesso in modo essenziale, avendo in se stesso la determinazione la quale vale come ciò che esprime l'intelligenza e l'essenza dell'apparenza. L'intelletto astratto è subito pronto a negare ciò che è concreto; di Dio resta poco; Dio sarebbe solo l'essere astratto e supremo senza nessuna natura determinata. Il concetto concreto, lo spirito concreto⁴⁶, l'intelletto concreto⁴⁷, la ragione⁴⁸ non hanno a che fare con il *caput mortuum* dell'*être suprême*⁴⁹, bensì con lo spirito attivo capace di determinare sé entro se stesso.

Il passo successivo è che il concetto, il pensiero che si comprende, riconosce nel contenuto della religione ciò che è concreto, la determinatezza in genere: non ciò che è sensibile, bensì ciò che è essenziale. Dio padre è un'astrazione dell'intelletto: il Dio dei giudei, l'essere supremo; ciò che è concreto non è solo Dio in genere, ma il fatto che si determini, che ponga se stesso come altro e che in quanto spirito non lo lasci sussistere come altro, poiché, in terzo luogo, in questo processo, Dio è presso di sé, è identico a sé: in ciò consiste lo spirito. L'aspetto concreto presente nella religione può venir conosciuto e riconosciuto solo dal concetto concreto. Qui riposa la possibilità della riconciliazione tra religione e filosofia e tra filosofia e religione.

Ed ecco il decorso storico. Il pensare esordisce come qualcosa d'interno alla religione, ma non libero e prossimo alle raffigurazioni religiose, cosicché il dissidio non affiora ancora alla coscienza. Poi il pensare si rafforza, diviene per sé, e poggiando solo su se stesso si volge contro la forma religiosa, ne diviene il nemico, in essa vuole riconoscere se stesso, il concetto autentico.

In Grecia il pensare è sorto spregiudicato, ha preso ad oggetto se stesso⁵⁰, e molto presto s'è volto contro la religione. Persino Senofane se la prende in modo veemente con le idee religiose. Col tempo, l'antitesi diviene più aspra e compaiono parecchi atei che negano in maniera esplicita gli dèi e ciò che è divino. Socrate viene accusato d'aver introdotto nuovi dèi. Il suo δαιμόνιον, il suo principio, è del tutto opposto alla forma della religione e della moralità greca, ma egli segue in modo molto probò la sua religione e noi sappiamo che, morente, volle sacrificare un gallo ad

Escapio.

L'opposizione alla religione è antica. Solo più tardi vediamo i neoplatonici riconoscere il contenuto universale presente nella mitologia, dai filosofi combattuta o messa da parte, e tradurre le raffigurazioni mitologiche mediante significati e modi caratteristici del pensare: i neoplatonici usano la mitologia come linguaggio iconografico per illustrare la loro filosofia.

Lo stesso avviene nella religione cristiana; dapprima il pensare non è indipendente, ma collegato con la figura della religione, cosicché il pensare presuppone in modo assoluto la dottrina cristiana. In tal modo, soprattutto presso i padri della chiesa, il pensare sviluppa inizialmente l'elemento religioso; il quale diviene così sistema tra i padri della chiesa che coltivano la filosofia.

In epoca moderna si vuole far tornare la religione alla sua figura primigenia; questo soprattutto ebbe senso nell'età della Riforma, mentre è privo di senso se si ripudia ciò che ormai ha preso forma, se si cancella lo sviluppo del pensiero. Dunque, la prima cosa è lo sviluppo; la seconda, che la dottrina sviluppata viene tenuta ferma e che il pensare fa di essa il presupposto assoluto; solo in séguito compare l'antitesi della fede: rispetto alla dottrina e rispetto al cosiddetto pensare, alla cosiddetta ragione.

Allora il pensare si pone per sé; i suoi occhi sono potenti e la giovane aquila della ragione s'innalza per sé verso il sole della verità, ma alla maniera d'un rapace che è in lotta con la religione. Da ultimo, la ragione può di nuovo render giustizia al contenuto religioso per mezzo del concetto speculativo, quando quest'ultimo si compie come concetto concreto dello spirito.

Insomma la religione ha il contenuto in comune con la filosofia, solo le forme sono diverse: d'altronde la forma del concetto si perfeziona al punto da poter abbracciare ed includere il contenuto della religione. Il contenuto della religione, che è comune alla filosofia, consiste soprattutto in quelli che si sono chiamati i misteri della religione: l'elemento speculativo della religione. In senso superficiale, con 'misteri' s'intende ciò che è pieno di segreti, ciò che resta tale e quale senza che lo si possa conoscere; i misteri, per loro natura, in quanto contenuto speculativo, sono qualcosa che è pieno di segreti per l'intelletto, ma non per la ragione; rispetto a ciò che è speculativo, rispetto al concetto concreto, i misteri sono l'aspetto razionale della religione.

D'altronde la filosofia s'oppone al cosiddetto razionalismo della nuova teologia, che senza posa si sciacqua la bocca con la parola 'ragione': essa è in realtà solo intelligenza fredda ed astratta; in essa, da parte della ragione, non vi è nient'altro da conoscere che il momento del pensare se stesso: ma è solo il pensare completamente astratto. Un simile razionalismo è antitetico alla filosofia, sia per la forma, sia per il contenuto; esso non possiede nessun contenuto, ha svuotato il cielo abbassando tutto a rapporti finiti, riducendo tutto a *caput mortuum*, e s'oppone alla filosofia anche per la forma, la quale infatti consiste nel ragionamento, nel ragionare non libero; e questo non è né filosofare né comprendere.

Nella religione, il soprannaturalismo è opposto al razionalismo ma, rispetto all'autenticità del contenuto, è affine alla filosofia, benché del tutto diverso per la forma, infatti esso è completamente privo di spirito, è come pietrificato in forza dell'azione dell'autorità positiva esistente che interviene a sua convalida e giustificazione. Degli scolastici s'avrà modo di parlare oltre; essi non furono soprannaturalisti, ma vollero cercare di comprendere il domma della chiesa.

La filosofia, in quanto pensare capace di comprendere il contenuto, rispetto al rappresentare proprio della religione, presenta il vantaggio d'intendere entrambi gli aspetti; essa è in grado d'intendere la religione rendendole giustizia; ed essa intende anche il razionalismo ed il soprannaturalismo, nonché se stessa; tuttavia non vale l'inverso. La religione come tale, in quanto si ponga dal punto di vista della rappresentazione, esprime solo se stessa ed intende se stessa in ciò che cade entro la raffigurazione: non intende però la filosofia, il concetto, le nozioni universali del pensare. Perciò è accaduto spesso che alla filosofia venisse fatto il torto d'imputare ad essa l'opposizione alla religione. La religione non può giudicare la filosofia, dal momento che non è in grado d'intenderla: per l'idea assoluta, per lo spirito assoluto, è necessario che si dia la forma della religione; la religione è la coscienza di ciò che è vero in quanto esso è valido per tutti gli uomini.

La formazione culturale umana improntata a criteri universali, innanzi tutto, si basa sulla cultura sensibile ed in séguito sull'introduzione della forma universale entro la sfera dell'apparenza sensibile, sulla riflessione che muove i suoi primi passi, sull'assunzione di ciò che è universale⁵¹.

Dunque, è necessario che la religione abbia la coscienza di ciò che è vero, di ciò che è spirituale, è necessario che abbia la forma della ragione: è necessario che la religione sia la coscienza di ciò che è vero in sé e per sé; ecco la giustificazione generale di questa figura. La considerazione speculativa non è la forma universale del pensare valevole per tutti gli uomini.

In tal modo, abbiamo esposto la differenza tra filosofia e religione; con riguardo a quel che vogliamo trattare nella presente storia della filosofia, restano però ancora in sospeso alcune osservazioni, connesse con quanto già argomentato.

In primo luogo, la mitologia in genere; la quale, si dice, contiene in se stessa in modo implicito dei principi filosofici: in tal senso essa dev'esser presa in considerazione entro una storia della filosofia. È noto che è soprattutto una preoccupazione del mio amico Friedrich Creuzer⁵² quella di considerare la mitologia, ed in genere le rappresentazioni religiose di tutti i popoli, in maniera che in esse divengano riconoscibili i filosofemi, l'aspetto razionale; questo procedimento è osteggiato da altri, i quali lo reputano inappropriato e lo rigettano come attitudine antistorica; viene obiettato che è antistorico che i principi filosofici si trovino in quegli ambiti. Alla mitologia appartengono anche i misteri degli antichi; a questo proposito si può facilmente osservare che nei misteri sono presenti ancor più filosofemi di quelli rintracciabili nella mitologia.

Quanto al primo punto – l'obiezione per la quale sarebbe antistorico che nella mitologia ci s'imbatta in nozioni filosofiche –, esso è tolto di mezzo in base a quanto è già stato asserito. Le religioni e le mitologie dei popoli sono prodotti dell'uomo razionale, entro cui questi ha depositato la sua coscienza più elevata, la coscienza di ciò che è vero. Ne segue che nella mitologia sono senz'altro contenuti la ragione, il pensiero, credenze e determinazioni universali, ossia ciò che si suole chiamare 'filosofemi'. Ora, quando si rimprovera al metodo d'un Creuzer che i filosofemi nella mitologia sono come inseriti dentro a forza, non vi si trovano per se stessi, ma li si individua mediante interpretazioni allegoriche, questo da un lato è effettivamente esatto, difatti è il procedimento proprio di Creuzer e degli autori alessandrini⁵³ che se ne sono occupati; tuttavia ciò non significa che costoro ve li abbiano introdotti in modo completamente arbitrario; l'istinto della razionalità vi è davvero insito⁵⁴. Le assunzioni universali ed assolute si trovano nelle religioni la cui parvenza è ancora sensibile. Per quanto tutte le religioni possano apparire tanto naturali, semplici, ed anzi puerili, esse restano tuttavia il prodotto della ragione che si fa cosciente di sé, sebbene il loro aspetto esterno sia così misero. Dunque, il metodo di Creuzer dev'esser riconosciuto come vero ed essenziale in sé e per sé.

Quindi non è giusto affermare che ciò che viene pensato intorno alla mitologia sia esteriore alle figure che essa assume di volta in volta. A questo si collega la circostanza per la quale, essendo la mitologia un modo sensibile di rappresentare, in essa s'introducano parecchi contenuti contingenti ed esteriori. Il sensibile non è l'elemento autentico entro cui il pensiero o il puro concetto possa venir rappresentato, infatti la rappresentazione del concetto in modo sensibile contiene sempre qualcosa d'inadeguato rispetto allo spirito. È necessario che la figura sensibile, prodotta in maniera storica o naturale, nella mitologia sia descritta secondo molteplici lati. La figura esteriore esprime un'essenza secondaria, contingente rispetto al concetto interiore, con il quale contrasta.

Sono stati soprattutto i neoplatonici che hanno considerato sotto questa luce la mitologia pagana: essi nella mitologia hanno riconosciuto la loro filosofia, che hanno poi rappresentato in forme mitologiche servendosi di simboli, ed esprimendo così i loro concetti. È naturale attendersi che nelle immagini che sono collegate ad un concetto profondo abbiano luogo parecchi errori, soprattutto se si tratta di qualcosa di singolo; la quantità di usi, azioni, strumenti, paramenti, sacrifici, eccetera, caratteristici della religione, può senz'altro contenere qualcosa che ha valore sul piano analogico: in tutto questo si possono ben individuare relazioni ad altro. Tuttavia molto alla lontana, e comunque su questo piano entrano in gioco parecchi aspetti contingenti ed arbitrari. Resta che qui è all'opera una razionalità, la quale è da riguardare come qualcosa d'essenziale; capire la mitologia secondo questo criterio è un'esigenza necessaria.

Nondimeno, per quanto sia importante cogliere l'aspetto filosofico presente entro la mitologia, è necessario escludere quest'ultima dalla nostra considerazione della storia della filosofia. In questa sede, non abbiamo a che fare con filosofemi in genere, ossia con maniere universali di rappresentare il vero, non abbiamo a che fare con idee contenute in qualsivoglia rappresentazione, bensì con

pensieri espliciti solo in quanto espliciti, in quanto la ragione è pervenuta alla coscienza nella forma del pensiero: e questa è una differenza immensa. Anche nel bambino la ragione è presente; essa si trova in lui, ma come pura disposizione; invece nella storia della filosofia si ha a che fare con la forma: cosicché il contenuto viene espresso nella forma del pensiero. I principi filosofici contenuti implicitamente nella religione non c'importano niente.

Si può credere che la filosofia sia contenuta nei misteri; qui però non è il caso d'entrare in dettagli, basti questo: nei misteri sono contenute sotto forma sensibile raffigurazioni simboliche d'idee sublimi. In essi può anche essersi conservato parecchio dell'antica religione naturale, finita ora nell'ombra. In genere ciò che è contenuto nei misteri sta molto indietro rispetto al contenuto della religione istituzionale. I misteri della religione autentica, della religione cristiana, contengono essenzialmente speculazione. I neoplatonici chiamano 'mistico' il concetto speculativo; *μυστικόν*, *μυσθῆναι*, 'essere iniziati', significa 'occuparsi di filosofia speculativa'. Il significato superficiale è che vi è qualcosa d'ignoto. Ma il *mysterium* non è qualcosa di realmente ignoto, d'incomprensibile. Tutti gli ateniesi erano iniziati ai misteri eleusini; Socrate fu un caso particolare. Solo era proibito metterne a parte gli stranieri. Eschilo fu accusato d'aver rivelato ciò che tutti gli ateniesi sapevano, ossia che Proserpina è figlia di Diana⁵⁵.

Nella religione cristiana, 'misteri' sono i dommi: quel che si sa della natura di Dio; dunque non vi è niente d'ignoto, bensì qualcosa di rivelato e conosciuto; 'mistero' non designa qui niente di segreto, ma sono cristiani coloro che si riconoscono nel mistero. Tutti i credenti cristiani sanno, e mediante questo sapere si distinguono dai credenti d'altre religioni. 'Segreto' indica allora ciò che è speculativo: il non attenersi al punto di vista proprio della sensibilità. Anche per i sensi, per l'uomo naturale, per la rappresentazione sensibile e per il desiderio puramente naturale, v'ha qualcosa di segreto, e d'altronde anche per l'intelletto che pensa in astratto, che separa e che si arresta a ciò che è separato, mentre la speculazione è concreta⁵⁶. Ora il mistero, ciò che è speculativo, non ci riguarda per il modo nel quale è contenuto in una religione, bensì in quanto viene espresso nella forma del pensiero.

In secondo luogo⁵⁷, ciò che è mitologico può anche pretendere d'essere una maniera di filosofare; esso potrebbe considerarsi il modo di rappresentare idee filosofiche. Platone s'esprime in termini mitici con l'intenzione di fornire un'idea filosofica; anche altri filosofi ricorrono al linguaggio del mito e Jakob Böhme manifesta ciò che è puramente speculativo in forme religiose schiettamente cristiane. Tuttavia questa forma non è adatta alla filosofia; il pensiero che ha se stesso ad oggetto è necessario che sia oggetto a se stesso nella forma del pensiero; è necessario che esso elevi se stesso alla propria forma. L'espressione mitica di Platone, che parecchi hanno considerato idonea alla filosofia, da un lato, per la filosofia, è ingenua, e dall'altro è segno dell'incapacità da parte del pensiero d'esprimersi in maniera pura. Però Platone sa molto bene quel che vuol significare, e dove dà espressione al puro pensiero è capace di dare il massimo⁵⁸. Aristotele la fa breve, e nella *Metafisica* afferma: *περὶ τῶν μυθικῶς σοφιζομένων οὐκ ἄξιον μετὰ σπουδῆς σιοπεῖν*⁵⁹, non val la pena di prender sul serio il filosofare mitologico; esso non è la forma nella quale il pensiero ha da essere esposto, si tratta solo d'una maniera subordinata. Il che è vero. Sebbene Platone avesse di sicuro le sue buone ragioni.

Simile alla rappresentazione mitologica è il rappresentare il pensiero attraverso numeri, linee e figure. Il circolo – il serpente che si morde la coda, immagine dell'eternità – è sì il simbolo dell'eternità, ma non è una raffigurazione a misura del pensiero. Ci ritorneremo discorrendo di Pitagora. Per i cinesi, le linee esprimono il pensiero. L'aspetto mitico come tale, la forma mitica, è escluso dalla nostra esposizione.

In terzo luogo, è da sottolineare che anche la religione come tale, come pure la poesia, contiene pensiero; la religione non si limita a raffigurare alla maniera dell'intuizione e dell'arte, ma contiene anche pensieri, rappresentazioni, che hanno valore universale. Anche la poesia – l'arte, che per suo elemento costitutivo ha il linguaggio – può esprimere pensieri: nei poeti troviamo pensieri universali e profondi, mentre essi, per se stessi, sono dediti all'espressione dei sentimenti. Pensieri come destino, vita e morte, nascere e perire con il loro ciclo, la rinascita dei morti, eccetera sono pensieri astratti ed importanti e possiamo trovarli espressi anche nella religione e, in maniera metaforica, nell'arte, ad esempio presso gli indiani. Tuttavia anche questi modi non ci riguardano;

senno' potremmo discorrere d'una filosofia di Eschilo, d'Euripide, di Schiller, di Goethe, eccetera, mentre simili pensieri sono incidentali; maniere universali per raffigurare ciò che è vero, la destinazione dell'uomo, i confini di ciò che è morale, e così via: in parte tutto questo è enunciato solo in modo occasionale e dunque non rientra nella nostra esposizione, in parte pensieri di tal genere non ricevono la forma che è loro peculiare. La loro forma peculiare è quella del pensiero, cosicché ciò che in essa viene espresso sia ciò che è più profondo e sia capace d'esprimere il fondamento assoluto. Il rapporto tra la potenza universale del pensiero e la fantasia non riesce ad emergere neppure nella poesia indiana.

Del pari non ci riguardano le filosofie che trovano la loro origine all'interno della chiesa; ad esempio i padri della chiesa erano grandi filosofi; lo sviluppo del cristianesimo deve molto ai filosofi. Ma qui la filosofia si dà nell'ambito d'una dottrina saldamente stabilita, si dà a partire da un presupposto il quale è messo a fondamento; non è il pensare che in modo libero prende le mosse da se stesso; tantomeno, presso gli scolastici del medioevo, il pensiero si costituisce per sé; esso invece rinvia sempre a presupposti ad esso esteriori.

Questo era necessario premettere alla trattazione della storia della filosofia. Vi sono soprattutto due punti che emergono dai richiami appena fatti. L'uno riguarda ciò che è formale in genere, il pensare, il pensare se stesso; la forma in generale si dà nella scienza naturale e nella filosofia popolare, le quali l'hanno in comune con la filosofia; tuttavia esse ricavano da altrove la materia; la determinazione del contenuto non viene sviluppata a partire dal pensiero stesso, ma viene attinta dalla natura o dal sentimento: come ad esempio nella filosofia scozzese ed in quella ciceroniana, le quali prendono per criterio del vero il buon senso, pur avendo in comune con la filosofia il pensare formale. L'altro aspetto è ciò che è sostanziale: il che è contenuto soprattutto nella religione, che però difetta della forma del pensiero.

Ora la questione è: dove dobbiamo far iniziare la storia della filosofia? Questa questione è già implicita in quanto precede. La storia della filosofia comincia là dove il pensiero emerge per sé, dove il pensiero nella sua libertà perviene all'esistenza, dove il pensiero si separa dalla sua base naturale, dalla sua unità con la natura e si costituisce per sé: dove il pensiero penetra in se stesso e si ritrova a casa propria. Che il pensiero risalti nella sua libertà, dal punto di vista pratico, è connesso con la circostanza che fiorisca la libertà reale, la libertà politica. In genere la libertà contiene il pensiero. Essa ha inizio solo allorché l'individuo come soggetto per sé si sa come qualcosa d'universale, come individuo nell'universalità, come qualcosa d'essenziale come tale, che ha come individuo un valore infinito, nel quale si manifesta la coscienza della personalità. 'Persona' significa che io so d'aver valore infinito in quanto sono questo soggetto, dunque ponendomi senz'altro per me e volendo valere senz'altro per me.

Poiché il principio della libertà politica è che il soggetto ha valore per sé, in ciò è contenuto anche il pensare libero dell'oggetto, dell'oggetto assoluto, universale, essenziale. 'Pensare' significa portare qualcosa entro la forma dell'universalità; dunque 'pensare se stesso' vuol dire sapere sé in se stesso come universale: sapere che io sono qualcosa d'universale, capace di riferire me a me stesso: sapere che sono infinito e libero. Qui è presente l'aspetto relativo alla libertà pratica. Il pensare proprio della filosofia è connesso con questo, poiché il pensiero, in quanto pensante, pensa l'oggetto universale, poiché il pensiero prende l'universale a suo oggetto, e ciò che è oggettivo si determina come l'universale. Il pensare determina la singolarità delle cose naturali che si trovano nella coscienza sensibile come qualcosa d'universale, come un pensiero, come un pensiero obiettivo, come qualcosa che è obiettivo ma in quanto pensiero.

S'aggiunge poi una seconda nozione, secondo la quale ora io conosco, determino e so l'universale. Entra in gioco una relazione consapevole con l'universale: in quanto considero e conservo me stesso per me, in quanto ciò che è oggettivo mi si contrappone come tale e, nello stesso tempo, penso ciò in forza di cui m'appartiene. Malgrado sia qualcosa d'oggettivo, è sempre pensato da me; io sono in esso, sono contenuto in quest'oggettivo ed infinito, trovo in esso la consapevolezza e m'attengo al punto di vista dell'oggettività. D'altronde, io mantengo la posizione [soggettiva] del sapere. Questa è la connessione generale tra libertà politica ed emersione della libertà di pensiero; ecco perché, nella storia, la filosofia compare solo dove ed in quanto sorgano libere costituzioni.

Nella storia attira la nostra attenzione innanzi tutto il mondo orientale. Dove però in senso proprio non può esservi nessuna filosofia. Infatti, per fornire in breve il carattere di questo mondo, lo spirito comincia sì in oriente, ma in maniera tale che il soggetto, l'individualità – io per me –, non si dà come persona, ma si perde, viene determinato solo come negativo, dissolvendosi in ciò che è oggettivo in genere. Nel carattere orientale, l'aspetto dominante è la situazione sostanziale; la sostanza viene rappresentata come sovrasensibile, come pensiero, o anche come sensibile, e la condizione di ciò che è individuale, di ciò che è particolare, è d'essere qualcosa di negativo dinanzi a ciò che è sostanziale. Il culmine cui l'individualità potrebbe pervenire sarebbe la beatitudine eterna, intesa come immersione entro la sostanza e come svanire della coscienza e di conseguenza delle distinzioni tra sostanza ed individualità: dissolversi entro la sostanza e dunque annullamento. Allorché la sostanza è ciò che è in sé e per sé, ci si trova in una condizione priva di spirito e dunque l'aspetto sublime consiste nella mancanza di coscienza.

Di contro alla sostanza, esiste l'uomo, il quale si ritrova come individuo; tuttavia la sostanza è l'universale mentre l'individuo è il singolare. In quanto gli indiani non raggiungono la beatitudine, ma rimangono ancora individui, essi restano fuori dall'unità tra sostanziale ed individuale e perciò non hanno nessun valore; essi sono solo qualcosa di negativo, senza diritti, determinati solo come finiti. Dal canto loro, essi incarnano il carattere di ciò che è slegato dallo spirito, in quanto costoro, che esistono per sé [separati da ciò che è universale], esistono come qualcosa che è privo di ciò che è sostanziale, come qualcosa d'accidentale e, rispetto alla libertà politica, sono determinati come⁶⁰ dei senza diritti. La volontà qui non è volontà sostanziale, bensì arbitrio, accidentalità, cosicché l'uomo si trovi determinato dalla natura, ad esempio nel sistema delle caste. La volontà è sacrificata alla contingenza esterna ed interna.

Questa è in generale la condizione fondamentale del carattere orientale. Principio affermativo è solo la sostanza; l'individuale è privo di sostanza, privo di diritti, negativo, si trova in una situazione di dipendenza. Tuttavia, perché si faccia avanti la libertà politica, il diritto, la vera moralità ed in tal modo il pensare libero, bisogna che il soggetto se ne resti dinanzi alla sostanza, distinto da essa in quanto coscienza per sé: bisogna che esso si ponga come sostanziale, essenziale, infinito in se stesso, e così sia riconosciuto. Senonché, secondo l'indole orientale, il principio che esprime il sapere per sé non ha valore; esso non si sente una coscienza. Con ciò non si esclude che il soggetto orientale sia nobile, grande e sublime. Solo, in generale, il dato fondamentale è che il singolo è senza diritti e che ciò intorno al quale si dà da fare è determinazione o della natura o del suo proprio arbitrio. Lo spirito elevato, la magnanimità, la nobiltà, la sua maniera di pensare in autonomia dipendono dal suo arbitrio, dall'arbitrio della sua indole.

Altro sono diritto e moralità: che consistono in determinazioni obiettive e positive che tutti debbono rispettare, che valgono presso chiunque ed entro le quali, appunto per questo, tutti sono riconosciuti. La nobiltà d'animo dell'orientale sta nell'accidentalità del carattere particolare e non è né comportamento etico, né diritto. Pertanto il soggetto orientale ha il privilegio della perfetta indipendenza; per esso nulla è saldo, nulla è determinato; tanto la sua sostanza è libera ed indeterminata, quanto indeterminata, libera ed indipendente può essere la sua indole: tuttavia indole e sostanza non hanno il carattere dell'obiettività, della conformità a leggi: ossia di valere per tutti in generale. Quel che per noi è rettitudine ed attitudine etica presso gli orientali si trova nello Stato in modo sostanziale, naturale e patriarcale, e non nella libertà obiettiva; non esiste la coscienza morale, non esiste morale. Vi è solo un ordine naturale che presiede all'attività dello spirito, ordine nel quale trovano posto tanto la nobiltà più sublime quanto il cieco arbitrio.

La conseguenza è che, su questo piano, non si dà nessun conoscere filosofico che verta sul sapere circa la sostanza e circa ciò che è universale, sapere che sia oggettivo e che resti tale, e che, in quanto so questo e mentre lo penso, si sviluppi e prenda forma dentro di me restando per sé: cosicché io nella sostanza, in pari tempo, abbia la mia determinazione e sia contenuto in essa in modo affermativo: di modo che i miei pensieri, le mie determinazioni e dunque opinioni, non siano solo soggettivi, ma si diano come miei pensieri, come pensieri di ciò che è obiettivo e sostanziale e pertanto siano pensieri obiettivi.

Per questo, nel complesso, il principio orientale è escluso dalla storia della filosofia e daremo solo alcune notizie intorno all'India ed alla Cina. Il che avrei anche tralasciato: infatti solo da poco

s'è in condizione di riferire qualcosa in merito. La saggezza indiana gode di fama eccellente da parecchi millenni, tuttavia solo da poco se ne sa qualcosa di preciso e ciò naturalmente rientra nell'indole generale degli indiani. Alla vanagloria della sapienza indiana non si deve opporre solo il concetto universale, ma è necessario considerarla sul piano storico.

La filosofia in senso proprio emerge per la prima volta in occidente; dove lo spirito sorge, si perde in se stesso, si sprofonda in se stesso, si pone come libero, è per sé; questo rende possibile l'esistenza della filosofia. A ciò è collegato il fatto che in occidente esistano libere costituzioni politiche, infatti l'esistenza della filosofia dipende da questo, come da questo dipende il perseverare del soggetto in ciò che è sostanziale, la circostanza che esso non si sviscisi, l'oggettività di ciò che è assoluto, il fatto che io non mi consacri all'annientamento come uno schiavo, come uno che è dipendente e che io non miri a dissolvermi del tutto nell'assoluto: la beatitudine occidentale è costituita in modo che in essa il soggetto come tale perseveri e resti fermo in ciò che è sostanziale.

In occidente ci troviamo sul terreno vero e proprio della filosofia ed abbiamo due grandi epoche, due grandi figure che ci colpiscono: la filosofia greca e la filosofia germanica. Quest'ultima interna al cristianesimo in quanto esso è riconducibile alle nazioni germaniche: infatti Italia, Spagna, Francia, Inghilterra, eccetera hanno ricevuto una nuova configurazione grazie alle nazioni germaniche⁶¹. La civiltà greca s'estende fin dentro il mondo romano: noi dobbiamo sì discorrere della filosofia nel mondo romano, ma i romani come tali, che costituiscono la mediazione, non hanno prodotto nessuna filosofia in senso proprio, come non hanno nessun poeta originale; ed anche la loro religione è quella greca.

Queste le due fondamentali antitesi. Quanto alla più dettagliata determinazione di esse, il mondo greco sviluppa il pensiero fino all'idea; invece il mondo cristiano o germanico coglie il pensiero dello spirito; idea e spirito si distinguono. La tappa successiva di questo cammino è la seguente. Il primo prodotto è di necessità il più astratto in quanto è il più semplice, si tratta di ciò che è contrapposto al concreto; è ciò che contiene in se stesso parecchie determinazioni [non esplicitate]. Affinché sia presente un 'di più', una molteplicità, è necessario che si sia progrediti da una determinazione all'altra. Perciò il primo è il più semplice, il più astratto, il più povero; le filosofie più antiche sono quelle più povere e noi ci soffermeremo su di esse nella misura in cui importano al pensiero.

Ciò che viene per primo è ciò che è semplicissimo; a partire da questa base elementare appaiono poi ulteriori nozioni e figure: l'universale ne risulta determinato solo in senso qualitativo e pertanto astratto. Ad esempio, si dice, l'assoluto è ciò che è infinito: l'acqua, l'essere, eccetera. Questo è ancora del tutto universale, in se stesso è qualcosa che non è concreto, è qualcosa che è privo di concetto, privo d'idea, senza spirito, indeterminato; per esempio: l'universale è l'uno. 'Universale' è già una determinazione, come 'essere', foss'anche solo la determinazione dell'indeterminatezza. Lo stadio che segue questo principio generale è che l'universale è colto come ciò che è capace di determinare se stesso, come il pensiero attivo: l'universale è concepito come attivo; questo è già il concreto; è il *voũç* d'Anassagora ed ancor più di Socrate. Così comincia a formarsi una totalità soggettiva entro la quale il pensare si comprende; la determinazione del *voũç* è d'essere attività capace di pensare.

Il terzo passo è che la totalità, dapprima astratta, si realizza per mezzo del pensiero attivo; in altre parole, il pensiero attivo è capace di determinare, è differenziare, e le differenze sono nozioni antitetiche e momenti contrapposti; le diverse determinazioni sono in un primo tempo innalzate alla totalità, e le forme del tutto generali della contrapposizione sono l'universale ed il singolare: il pensare come tale e la realtà esterna, la sensazione, il percepire. In tal modo le differenze – ogni differenza – sono state elevate a sistema della totalità. Filosofia stoica e filosofia epicurea stanno l'una di fronte all'altra.

Al di sopra sta poi l'unità tra queste differenze; la quale, ad esempio nello scetticismo, può manifestarsi come annullamento delle antitesi; tuttavia il gradino più elevato consiste nell'unità affermativa: l'idea in rapporto con il concetto⁶². Il concetto è l'universale che si determina in se stesso, ma che pure permane entro l'unità, entro l'idealità, entro la trasparenza delle sue determinazioni. Così se dico 'io', in questo sono contenute tutte le determinazioni. Io sono perfettamente uguale a me, determino me in me e pongo differenze in me, ma le determinazioni

sono mie determinazioni, restano in me, non diventano indipendenti. Ora però viene all'esistenza la distinzione come tale: in ciò consiste la realizzazione del concetto, in forza della quale le differenze stesse divengono la totalità; la bontà infinita del concetto sta nel fatto che esso comunica interamente i suoi aspetti, i suoi punti di vista, facendone la totalità: in tal modo essi possono essere l'uno esteriore rispetto all'altro, come indifferenti, oppure combattersi l'un l'altro.

In terzo luogo viene appunto l'unità dell'idea, cosicché le differenze sono totalità, sono qualcosa di concreto pur essendo contenute entro l'unico concetto. Questa è l'idea. La filosofia greca è giunta sin qui. Il mondo intellettuale ed ideale che caratterizza la filosofia alessandrina conclude la filosofia greca; con questo la filosofia greca si compie e raggiunge il suo fine.

Ma a quest'idea manca ancora una caratteristica. Ho affermato che l'idea consiste nel fatto che il concetto determina se stesso, si fa particolare e dunque sviluppa i suoi due principali aspetti e li pone come identici; in quest'identità è posta come negativa anche la totalità indipendente, la quale, essendo negatività per sé, è la soggettività, è un assoluto esser per sé, e pertanto è realtà. In tal modo l'idea s'eleva a spirito. Lo spirito è la soggettività la quale sa se stessa, ma lo spirito è solo come spirito, poiché esso sa ciò che costituisce il suo oggetto – cioè se stesso – in quanto totalità, ed esso è totalità per sé.

Questo principio supremo dell'assoluta libertà è il principio della religione cristiana. Nella religione cristiana, da un lato, vi è la considerazione secondo la quale l'uomo come tale ha un valore infinito ed è oggetto della grazia e della misericordia divina: ognuno dev'esser beato e dunque alla singolarità come tale viene ascritto valore infinito.

La filosofia greca esprime l'idea, l'epoca che la segue esprime l'idea che sa se medesima, che è il principio della filosofia cristiana. Se volessimo raffigurarci in maniera metaforica un simile progresso, potremmo dire: dapprima si presenta il pensare astratto, come lo spazio; poi appaiono le determinazioni più astratte e più semplici dello spazio – punti, linee ed angoli – che in séguito si connettono per formare il triangolo; il triangolo è in verità già qualcosa di concreto, ma ancora mantenuto entro l'elemento astratto della superficie; esso corrisponde al νοῦς. Il passo ulteriore è che ciascun lato si sviluppi come triangolo, come una figura completa a sé stante; questa è la realizzazione dell'intero sotto tutti gli aspetti⁶³. Dunque, in terzo luogo, i lati del triangolo si riuniscono a formare un solo corpo, una totalità. Il pensiero greco giunge fin qui. Con la nozione di corpo si presenta immediatamente il concetto di centro e di periferia. Vieni fuori così l'antitesi del reale essere corporeo rispetto al centro, rispetto a ciò che è semplice, e la totalità è ora la congiunzione del centro e della sostanzialità, l'idea che sa: non però congiunzione naturale, bensì tale che il centro sia sapere e personalità per sé, in quanto sa di essere ciò che è sostanziale di contro a ciò che è obiettivo.

L'idea è questa totalità, è l'idea che sa se stessa, essenzialmente distinta dalla soggettività, la quale è capace di porre se stessa, ma in maniera da esser pensata come ciò che è sostanziale per sé; l'idea è dapprima solo formale, pur essendo la reale possibilità della sostanzialità, di ciò che è in sé universale, ed essa ha la peculiarità di portare a compimento e di realizzare il proprio universale ponendolo come identico alla sostanza. Il principio dell'età moderna è che la soggettività è libera, è posta per sé. Emerge il sapere, il momento dell'idealità; essendo posta per sé, nella sua esistenza, la singolarità è il soggetto, è l'uomo: la soggettività si coglie come infinita. A questa determinazione per la quale l'uomo è libero in quanto uomo, si riferisce la rappresentazione secondo la quale l'uomo possiede la determinazione infinita di diventare qualcosa di sostanziale per mezzo del suo talento naturale: in altre parole, l'uomo è spirito.

Con riguardo alla forma pratica della libertà è da notare che nel mondo greco, in senso proprio, la libertà del soggetto è accidentale; solo alcuni sono liberi. In oriente è libero uno solo, la sostanza; il cittadino spartano o ateniese è libero, ma esistono numerosi schiavi. È completamente diverso sostenere che l'uomo è libero in quanto uomo, che la determinazione della libertà è del tutto universale, che il soggetto è pensato come libero; e proprio questa è la determinazione fondamentale nella quale ci s'imbatte in séguito⁶⁴.

Un simile principio si trova nella religione cristiana, ma più come sentimento, come rappresentazione. L'uomo in quanto uomo è destinato alla beatitudine eterna, è oggetto della grazia divina, dell'interessamento divino; in tal modo ciascuno è per sé un soggetto e possiede per sé un

valore assoluto ed infinito. Questo principio dipende dal fatto che il cristianesimo possiede in se stesso il domma, la fede, la coscienza dell'unità tra natura divina ed umana; il che viene rivelato agli uomini per mezzo di Cristo; uomo e Dio sono una medesima cosa. È il principio germanico⁶⁵; in questa maniera l'idea obiettiva e la soggettività sono riunificate.

In altra forma, questo si ritrova nell'antico racconto del peccato originale⁶⁶: dove si parla dell'albero della conoscenza del bene e del male, che è l'essenziale del racconto, il resto sono immagini. In effetti, il serpente non ha ingannato l'uomo, infatti Dio afferma: vedi, Adamo è diventato come uno di noi, sa ciò che è bene e ciò che è male. In questo sta il valore infinito e divino della soggettività. Qui si ha a che fare con l'unità del principio soggettivo e della sostanzialità: l'unità del sapere e di chi sa; questa ⁶⁷dapprima formale, ma è il processo dello spirito per il quale uno, il soggetto, si libera del suo modo immediato di essere e si produce come identico con ciò che è sostanziale. Dunque, fine dell'uomo è la perfezione somma; è la soggettività: dapprima solo in quanto è in sé determinata come infinita possibilità, come fornita d'infinito valore.

Da questo vediamo che la speculazione e le rappresentazioni religiose non sono lontane l'una dalle altre tanto quanto si suole credere: richiamo queste rappresentazioni, affinché non ce ne vergogniamo per quanto ad esse ci conformiamo⁶⁸, e d'altronde, se ne veniamo a capo, neppure abbiamo bisogno di vergognarci dei nostri progenitori vissuti all'epoca della prima diffusione del cristianesimo: per essi simili rappresentazioni religiose furono nozioni sublimi. Dunque, il principio dell'età moderna è la soggettività, libera per sé, e la sua libertà, in se stessa determinata a porsi come identica con la sostanzialità.

Pertanto, in senso proprio, si tratta di due idee: l'idea soggettiva come sapere e l'idea sostanziale, l'idea concreta. A questo punto abbiamo a che fare con lo sviluppo ed il perfezionamento di questo principio. Il principio della filosofia moderna è che ciò che è sostanziale pervenga alla coscienza del pensiero, al sapere di ciò che è per sé libero. Le differenze sono molto più concrete che presso gli antichi: differenza tra essere e pensare, tra individualità e sostanzialità. Lo stesso avviene nel soggetto: se l'uomo sia libero o se sia sottoposto alla necessità, eccetera. Il sapere come certezza immediata e come sapere che si deve sviluppare: ecco l'antitesi tra certezza immediata, la fede, ed il sapere che si sviluppa e si forma in se stesso. In un caso come nell'altro è posta l'unità del pensare, della soggettività, e della verità, dell'obiettività: solo che nella prima forma si chiama fede, ossia l'uomo naturale, l'Adamo esistente: come egli cammina e s'arresta in modo spontaneo⁶⁹, così sa ciò che è vero: non appena egli crede qualcosa, ciò è vero; mentre nella seconda forma vi è sì l'unità tra sapere e verità, ma in maniera tale che il soggetto s'elevi sopra la coscienza sensibile, sopra quel che è immediato, cosicché esso si dia forma solo mediante il pensare e solo mediante il pensare ottenga e conquisti la verità.

In conclusione abbiamo due figure: la filosofia greca e quella germanica. Possiamo far iniziare quest'ultima solo allorché essa compare nella forma propria della filosofia. Nel mezzo vi è un periodo di fermenti⁷⁰. Il punto di vista odierno è il risultato dell'intero corso e dell'intero lavoro, e riassume in se stesso uno svolgimento di circa duemilatrecento anni: questo è quanto lo spirito del mondo nella sua coscienza pensante ha squadernato dinanzi a se stesso. Non dobbiamo meravigliarci della sua lentezza. Il sapiente spirito universale ha tempo, non ha i francesi dietro le spalle. Esso è in grado d'attraversare nazioni e popoli il cui sviluppo è lo strumento per generarlo. La considerazione di ciò contribuisce a renderci meno impazienti quando le nostre convinzioni non vengano rapidamente accolte dall'universo mondo, e questa o quella non ce la ritroviamo già bell'e che diffusa: quando i punti di vista particolari non trovino riscontro immediato. Nella storia del mondo, dove si tratta del movimento di grandi masse, i progressi si fanno con lentezza⁷¹.

Dunque, dobbiamo innanzi tutto trattare della filosofia greca: dall'epoca di Talete (circa il 600 a.C.) – egli sarebbe nato nel 640, o secondo altri nel 629, e morto nel 543 a.C., al tempo della LIX Olimpiade⁷² – fino alla filosofia neoplatonica, fino a⁷³ Proclo, fino al V secolo d.C., il che coincide con le migrazioni di popoli e la caduta dell'impero romano. La morte di Proclo viene⁷⁴ collocata nel⁷⁵ 485 d.C.; Odoacre, il distruttore di Roma, morì⁷⁶ nel 476 d.C.⁷⁷. Questo è il primo periodo che abbraccia all'incirca mille anni.

Segue l'epoca medioevale, periodo di fermenti, nella quale viene preparata la filosofia dell'epoca moderna; alla filosofia scolastica contribuiscono arabi e giudei, ma soprattutto la chiesa cristiana;

anche quest'epoca comprende un periodo d'oltre mille anni.

Il terzo periodo, l'età moderna, quando la filosofia si presenta per sé, comincia solo con la guerra dei Trent'anni⁷⁸. Cartesius muore nel 1650, Francis Bacon nel 1626 e Jakob Böhme nel 1624.

Letteratura

Come ho accennato, desidero richiamare l'attenzione su alcune fonti. Vale in generale l'osservazione che, nella storia della filosofia, le fonti sono d'altro tipo rispetto alla storia politica. Nel nostro caso abbiamo i fatti sotto gli occhi, mentre nella storia politica le fonti sono gli storici stessi. Erodoto e Tuciddide hanno già fissato nella storia, in forma di rappresentazione, i fatti relativi alla loro epoca. Il termine 'storia' ha un duplice senso: da un lato designa fatti ed avvenimenti, dall'altro indica le rappresentazioni dei fatti¹. Nella storia della filosofia non abbiamo dinanzi gli scrittori, bensì i fatti stessi. Noi possediamo le opere dei filosofi più significativi: le quali sono le vere fonti; se si vuole studiare sul serio la storia della filosofia, è necessario ricorrere ad esse.

Certo vi sono anche periodi dei quali non ci sono state serbate opere, ad esempio è il caso della filosofia greca arcaica; allora bisogna rivolgersi agli storici. A questo proposito Aristotele e Sesto Empirico sono di gran lunga i più importanti: degli altri si può fare a meno. All'inizio della sua *Metafisica*, Aristotele tratta espressamente delle filosofie precedenti; anche altrove – nella *Fisica*², eccetera – egli richiama parecchie nozioni tratte da filosofie più antiche. Anche se la sottigliezza che si vuole erudita³ discorre ed argomenta, contro Aristotele, che questi non avrebbe capito Platone, si può osservare che forse nessuno lo conobbe meglio; egli lo frequentò e nessuno ebbe migliore cognizione del suo spirito ricco e profondo. Non meno rilevante è Sesto Empirico. Si danno anche altri periodi per i quali è auspicabile leggere consimili testimonianze posteriori.

Con riguardo alle filosofie astratte, l'essenziale è prima prender confidenza con i principi, poi con il loro sviluppo ed infine con la loro applicazione agli oggetti concreti, almeno fino ad un certo punto. Ma nella misura in cui i principi astratti non sono più in condizione d'afferrare ciò che è concreto, viene meno l'interesse circa l'applicazione di ciò che è astratto al concreto; così la filosofia stoica non riveste più nessun interesse quando essa si applica alla logica ed alla dialettica della natura. Il rinvio alle fonti può sembrare qualcosa di spropositato; d'altronde ci si può accontentare di prender nozione dei principi e di seguirne lo sviluppo sino ad un certo grado. È pregevole che le opere maggiori siano state sunteggiate da qualcuno. Le opere scolastiche sono di grandi dimensioni: diciotto in-folio una, ventiquattro e ventisei un'altra, e così via; in queste condizioni è necessario fare appello al lavoro altrui. Inoltre parecchie opere filosofiche sono rare, difficili da reperire, ed è quindi profittevole trarre informazioni da altri. Gli studi relativi alla storia della filosofia sono più una questione di letteratura e debbo pertanto rinviare a Tennemann, *Grundriß der Geschichte der Philosophie* ed all'estratto fattone da A[madeus] Wendt, Lipsia 1820⁴.

Uno dei più vecchi trattati sul tema è la *Historia philosophiae* di Thomas Stanley, pubblicata a Londra in inglese nel 1701⁵ e poi tradotta in latino da Godofredus Olearius nel 1711, edita in-quarto a Lipsia; in essa domina la convinzione che le uniche filosofie siano quelle antiche e che il tempo della filosofia sia finito a causa del cristianesimo. Perciò quest'opera discute solo delle scuole filosofiche antiche, come se la filosofia fosse qualcosa che riguardi solo i pagani e non fosse presente nel cristianesimo⁶. Tuttavia con la rinascita delle scienze si ridestarono anche le filosofie antiche. Vi sono aristotelici cristiani, stoici cristiani, epicurei cristiani, e la filosofia in senso proprio, la filosofia germanica⁷, iniziò solo più tardi.

Un'opera voluminosa è la *Historia critica philosophiae* di J[acob] Brucker, pubblicata a Lipsia dal 1742 al 1767, in sei volumi in-quarto⁸; la mole di questo lavoro è rilevante: in esso si trovano parecchie notizie e ragguagli circa le concezioni degli eruditi dell'epoca su questa o quella filosofia. Si può servirsene, se ci si vuole informare d'una certa filosofia. In complesso l'esposizione segue il metodo di [Christian] Wolff e perciò non è storico. Allora era di moda, se si conosceva la tesi principale d'un sistema filosofico – ad esempio il detto di Talete secondo il quale il principio di tutte le cose è l'acqua –, dedurre da questa semplice asserzione quanto attiene alle premesse, e quanto poi potesse ancora risulterne. Ora, Brucker, rispetto a Talete, stabilisce venti o trenta premesse ed altrettante conseguenze, senza che in questo vi sia niente di verificabile. Eppure, in nessun caso si deve procedere in modo storico tanto quanto nella storia della filosofia. Rilevanza ha solo ciò che un filosofo ha affermato; premesse e conseguenze concernono gli sviluppi ulteriori d'una filosofia e riguardano la filosofia di altri.

Un altro lavoro sulla storia della filosofia è il *Geist der spekulativen Philosophie*⁹ di Tiedemann, pubblicato a Marburgo tra il 1791 ed il 1797, in sette volumi in-ottavo. Suo merito è riportare gli estratti d'alcune opere rare, specialmente di scritti cabalistici e d'opere medioevali: il che è assai utile. D'altronde lo stile è paludato e risulta tedioso; viene trattata anche la storia politica, la quale però è esposta in modo legnoso e privo di spirito; in complesso è triste vedere come un dotto professore possa dedicarsi per anni ad una simile impresa, senza aver nessuna idea di che cosa siano la filosofia speculativa ed il concetto. Lo stesso vale per i suoi *Argumenta platonica*¹⁰, pubblicati a Zweibrücken in dodici volumi. Con la sfera speculativa, dove le cose cominciano a diventare interessanti, egli¹¹ rompe senz'altro, reputandola solo infarcita di sottigliezze.

Va meglio con il *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*¹² pubblicato in otto volumi a Gottinga da Johann Gottlieb Buhle tra il 1796 ed il 1804; senonché, egli non rispetta le proporzioni: la filosofia antica viene trattata troppo poco; verso la fine, approssimandosi all'età moderna¹³, diviene più dozzioso. È comunque molto meglio del lavoro di Tennemann. Vi si trovano anche parecchi estratti da opere, inglesi e scozzesi, del XVI e del XVII secolo, conservate nella biblioteca di Gottinga, ad esempio di Giordano Bruno, sul quale l'autore si diffonde molto.

Il lavoro più esteso è la *Geschichte der Philosophie*¹⁴ di Tennemann, uscita a Lipsia tra il 1798 ed il 1817, in dodici volumi¹⁵. Come in altre opere, anche qui la storia della filosofia moderna viene trattata meglio della storia della filosofia antica; del resto è anche molto più facile fornire estratti di opere moderne rispetto alle antiche; solo fino ad un certo punto si ha bisogno di trascrivere omettere integrare estratti d'opere moderne: altrimenti vanno le cose nella filosofia antica¹⁶; in questo caso non si possono effettuare traduzioni letterali, non sarebbe conveniente; i modi di vedere degli antichi debbono essere resi con altre espressioni, senza stravolgerne il senso: ed è molto difficile per uno storico scrupoloso. Tennemann presenta gravi lacune; testo e traduzione si contraddicono spesso: ad esempio, se ci si attenesse a Tennemann, ci si farebbe un'idea del tutto falsata della filosofia aristotelica. A ben guardare il suo lavoro è solo una compilazione. Non a caso gli estratti sono molto abbondanti. Tuttavia egli non intende gli autori.

Di molto preferibile è il compendio di Friedrich Ast, *Grundriß einer Geschichte der Philosophie*¹⁷, uscito a Landshut nel 1807.

Più d'ogni altro è da raccomandare l'*Handbuch der Geschichte der Philosophie*¹⁸ di [Thaddä Anselm] Rixner, pubblicato a Sulzbach tra il 1822 ed il 1823, in tre volumi; certo egli non soddisfa tutte le domande sollevate dalla storia della filosofia; più d'una pagina non è degna di lode, ma Rixner è un uomo d'ingegno e particolarmente felice è l'estratto di passi che fornisce. Egli si occupa molto anche d'altre scienze che non riguardano la filosofia e perciò vi si trova¹⁹ parecchio d'eterogeneo; tuttavia la precisione delle citazioni, e non solo, lo rende molto raccomandabile.

Con ciò ci avviamo alla conclusione. Ho già detto in qual modo m'accinga a trattare la storia della filosofia. In quel che segue, la storia politica è presupposta come nota; diversa la questione per quanto attiene allo spirito dei popoli, il quale è più contiguo alla nostra trattazione. A luogo debito fornirò anche notizie biografiche circa i filosofi, ma solo di passaggio: questa non è una storia dei filosofi, bensì della filosofia. Inoltre lascerò da parte molti nomi che invece il metodo erudito²⁰, il punto di vista letterario²¹, non trascura; rispetto alla filosofia, queste informazioni non aggiungono nulla. Il mio interesse fondamentale è la filosofia in genere, ed il pensiero determinato, il grado

determinato, dello sviluppo della ragione in ciascuna epoca.

Quando in una storia della filosofia si danno solo estratti, ad un primo sguardo sembra la miglior cosa, tuttavia, come nella storia politica, non ci si può limitare a prender cognizione puramente cronologica degli avvenimenti: subito sorge la questione della finalità. Per Livio²², Roma, il dominio romano, è senz'altro il motivo principale, ed il lettore se lo trova costantemente davanti: si vede Roma innalzarsi, difendersi, esercitare la sua signoria; il fine universale è Roma, la conservazione e l'accrescimento del suo dominio: questo interessa, insieme allo sviluppo della sua forma di governo, e così via. Parimenti nella storia della filosofia la ragione che si sviluppa si pone da sé come fine; non vi ha nessun fine estraneo che possiamo introdurvi: è la cosa stessa che qui, in quanto fornita di valore universale, sta a fondamento ed appare come fine; con essa si confrontano da sé i singoli sviluppi e le singole figure.

La filosofia orientale

Innanzitutto vi è la filosofia orientale, che però non fa parte del corpo dell'esposizione vera e propria; essa è qualcosa di preliminare, di cui parliamo solo per dar conto del motivo per il quale non ce ne occupiamo in modo più esteso, e di quale relazione intrattenga con il pensiero, con la filosofia vera e propria. Trattando di filosofia orientale si deve parlare di filosofia, ma a questo proposito bisogna subito osservare che quel che va sotto il nome di 'filosofia orientale' designa in genere piuttosto il modo religioso di rappresentare, caratteristico degli orientali: una rappresentazione religiosa, un'intuizione del mondo, che è molto facile prendere per filosofia. Si sono già distinte la figura secondo la quale ciò che è vero riceve la forma della religione, e la forma che, nella filosofia, ciò che è vero riceve attraverso il pensiero. La filosofia orientale è una filosofia religiosa, una rappresentazione religiosa e bisogna indicare il motivo per il quale viene spontaneo considerare la rappresentazione religiosa orientale anche come filosofia.

Le religioni greca, romana e cristiana ci richiamano ben poco la filosofia; esse sono poco adattabili ad essa; gli dèi greci e romani sono figure valevoli per sé, come Cristo ed il Dio dei giudei; in complesso, presso di esse, ci si può arrestare; non si ha bisogno d'interpretarle in senso filosofico, anzi occorre una peculiare intenzione per spiegare ed illustrare le figure della mitologia greca, della religione cristiana e d'altre religioni, facendo ricorso a nozioni filosofiche. Invece la religione orientale ci richiama in modo immediato e naturale un'idea filosofica.

La differenza sta nel fatto che il principio della libertà e dell'individualità fa la sua comparsa nell'ambiente greco, ed ancor più in quello germanico. Gli dèi greci appaiono subito individualizzati al modo di persone. Invece in ambito orientale, dove non s'è ancora presentato il momento della soggettività, gli dèi hanno ancora il carattere di rappresentazioni universali, più prossime ad idee filosofiche, a pensieri filosofici, giacché si trovano nell'elemento dell'universalità e questo è preponderante per la riflessione.

Le rappresentazioni orientali propongono certo anche figure individuali, come Brahmā, Viṣṇu, Śiva, ma qui l'individualità è qualcosa d'assolutamente superficiale: al punto che quando si crede d'aver a che fare con persone ben definite, queste d'un tratto svaniscono e finiscono per identificarsi con qualcosa di smisurato. Due persone si salutano, si parlano¹, ma all'improvviso ci rendiamo conto d'aver a che fare con dèi, con essenze del tutto universali. L'individualità, in mancanza della libertà, non è salda, e quando le rappresentazioni universali hanno foggia individuale, si tratta d'una forma superficiale.

Questo è il motivo fondamentale per il quale le rappresentazioni religiose orientali ci appaiono come pensieri filosofici e la religione orientale² sembra assimilabile alla filosofia. Quando sentiamo parlare di Cristo, abbiamo dinanzi a noi un carattere individuale ben preciso. Il greco Χρόνος ha sembianze individuali, sebbene sia pur sempre un titano; invece con gli dèi orientali c'imbattiamo subito in nozioni astratte. Il persiano Zurvan Akarana è il tempo illimitato³. Tra i persiani abbiamo Ormazd ed Ahriman; il primo la luce ed il bene, il secondo la tenebra ed il male. Insomma si ha a che fare con modi del tutto universali, con rappresentazioni del tutto universali, che appaiono come principi universali, i quali o hanno affinità con la filosofia o sono direttamente filosofemi.

Si parla di filosofia orientale in particolare quando la grande intuizione universale dell'oriente entra in contatto con l'occidente, la patria della singolarità, del limite, dove lo spirito della soggettività è preponderante. Simili vedute penetrano in Italia soprattutto nei primi secoli avanti Cristo⁴, e, grazie alla filosofia gnostica, hanno iniziato a crescere a dismisura nello spirito occidentale, finché lo spirito occidentale non ritrova, nella chiesa, il sopravvento, determinando in modo stabile ciò che è divino e la sua configurazione storica. Del resto è un'epoca significativa quella in cui la filosofia orientale comincia a farsi largo in occidente. Il primo punto è il carattere permanente di ciò che è universale: ciò che è proprio della rappresentazione religiosa degli orientali.

Vi è poi il contenuto, preso più in dettaglio, caratteristico delle religioni orientali, soprattutto di quella indiana. Ad eccezione di quella dei giudei, esse sono tutte allegoriche. Come in ogni religione, l'aspetto principale è ciò che è in sé e per sé, ciò che è eterno, l'uno, Dio. Questo in oriente viene colto per lo più nella natura della sostanza universale. È degna di considerazione la relazione che l'individuo intrattiene con essa. In oriente il punto principale è che solo l'unica sostanza in quanto tale è il vero: l'individuo in se stesso non ha nessun valore e non può acquistarne in quanto si mantenga in opposizione con ciò che è in sé e per sé. Invece ha valore in quanto sia parte della sostanza, nella quale però cessa d'essere coscienza, d'essere soggetto per sé: ed in questa assenza di coscienza svanisce. Ecco il tratto fondamentale delle religioni orientali.

Invece nello spirito greco e germanico il soggetto si sa libero, ed esso dev'esser mantenuto in questa condizione e non semplicemente venir soppresso. Poiché in tal modo l'individuo si libera per sé, è per sé, risulta senz'altro molto più difficile che il pensiero si liberi dalla personalità e si costituisca per sé. In sé il punto di vista superiore della libertà dell'individuo greco, la vita libera e gioiosa, ostacola il lavoro del pensiero, consistente nel far valere l'universalità. Invece in oriente l'aspetto principale è ciò che è sostanziale per sé, ed a questo si collegano immediatamente estraneità alla legge, assenza di volontà, mancanza di coscienza dell'individuo e sua sparizione in ciò che è sostanziale. Nella religione ciò che è sostanziale è posto come uguale a ciò che è essenziale. Quella di sostanza è senz'altro un'idea filosofica ed il rapporto dell'individuo con essa nonché la negazione dell'individuo sono aspetti importanti.

In quanto nello spirito orientale anche la riflessione, la coscienza pervengono, tramite il pensiero, alla differenza ed al determinare, alla determinazione dei principi, eccetera, tutto questo, queste categorie, questi principi determinati, non s'accordano con ciò che è sostanziale. O si ha lo sprofondamento in ciò che è sostanziale, la distruzione di tutto ciò che è particolare, si ha assenza di limiti, la grandiosità orientale, oppure, in quanto si riconosce anche ciò che è posto per sé in modo determinato, si ha qualcosa di arido, d'intellettuale, di privo di spirito, che per questo non è in grado d'accogliere in se stesso il concetto speculativo. L'essenza finita può diventare qualcosa di vero solo sprofondando nella sostanza; tenuta separata da essa, resta qualcosa di misero, di freddo, d'intellettuale. Perciò presso gli orientali troviamo solo riflessioni ed arido intelletto, troviamo l'enumerazione tutt'affatto esteriore degli elementi: cose pietose in sommo grado, vuote, pedanti, prive di spirito; uno sviluppo logico che ricorda la vecchia logica di Wolff. E così sono anche le cerimonie degli orientali.

Queste le caratteristiche generali della filosofia e delle rappresentazioni religiose orientali. Caratteristiche proprie anche del loro culto: da un lato lo sprofondarsi nella devozione, nella sostanza, e la singolare pedanteria dei riti: un'immane quantità d'insulse cerimonie, d'atti religiosi; dall'altro la sublimità, l'illimitato entro il quale tutto si perde.

Sono due i popoli orientali di cui voglio far menzione: i cinesi e gli indiani.

1. I cinesi

Per i cinesi è come per gli indiani: hanno fama di possedere una grande cultura e civiltà, le quali però, come i grandi numeri della loro storia, si ridimensionano parecchio se le si conosce meglio. Le loro maggiori conoscenze riguardano la religione, la scienza, l'amministrazione dello Stato, le procedure giudiziarie, la poesia, le arti e le tecniche, il commercio e simili. Tuttavia il confronto tra

la costituzione politica cinese ed una costituzione europea può venir effettuato solo con riguardo agli aspetti formali, poiché il contenuto è molto diverso; lo stesso vale per il paragone tra poesia europea ed indiana.

La poesia indiana è tanto sviluppata, brillante, ricca, quanto la letteratura in versi di qualsiasi popolo. Tuttavia essa, come anche l'arte politica, può esser paragonata con quella europea solo con riguardo all'aspetto formale. Quanto allo spirito, al contenuto, sono del tutto diverse. Il contenuto dell'antica poesia orientale può venir riguardato come mero gioco della fantasia, e come tale essa è molto brillante, ma nella poesia ciò che conta è essenzialmente il contenuto, che è la sola cosa seria; la stessa poesia di Omero per noi non è seria e, quanto al contenuto, non siamo in condizione d'apprezzarla; non si tratta di mancanza di genio; anzi di genio ve n'è molto, ma il contenuto non è il nostro: infatti non veneriamo Giove, eccetera. Anche la poesia indiana ed orientale, quanto alla forma, può esser molto sofisticata, ma il contenuto resta ad un grado di sviluppo molto basso e non è in grado di soddisfare.

Con riguardo alle istituzioni giuridiche, alle costituzioni politiche e simili, si trova subito che, quand'anche siano progredite sul piano formale, presso di noi non sarebbero plausibili: noi non le tolleremmo; per noi non si tratterebbe di diritto, bensì del soffocamento del nostro diritto e della nostra libertà. Queste sono alcune osservazioni generali circa un simile confronto. Anche rispetto ai restanti ambiti della cultura si deve guardare al contenuto. Non è lecito lasciarsi sedurre dalle forme e mettere sullo stesso piano o preferire quelle orientali alle nostre.

A proposito dei cinesi si deve innanzi tutto ricordare Confucio, vissuto cinquecento anni prima di Cristo, sul quale splende la gloria antica della filosofia. I suoi libri sono tra i più stimati dai cinesi⁶. Egli commentò opere fondamentali, specialmente storiche, e compose una storia. I suoi restanti scritti concernono la filosofia; e sono altrettanti commentari d'antiche opere della tradizione. Tuttavia la riflessione morale l'ha reso un'autorità assoluta per i cinesi. I missionari francesi hanno divulgato – traducendo da fonti originali cinesi – la sua vita e la sua dottrina, fornendo anche sunti di quest'ultima. Una delle sue opere più celebri è stata tradotta in inglese dal cinese⁷.

Egli visse grosso modo nel VI secolo a.C., l'epoca di Talete. Di lui abbiamo soprattutto opere storiche. Fu a lungo ministro, poi lasciò la carica e si diede al filosofare in compagnia dei suoi amici. Il tema principale delle sue opere sono gli insegnamenti morali, del resto privi d'implicazioni speculative. Non è plausibile attendersi da lui profonde ricognizioni filosofiche. Per noi, a questo proposito, non v'ha niente da guadagnare. Probabilmente il *De officiis* di Cicerone è meglio di tutte le opere confuciane. Delle versioni giudichino i competenti; la sua fama ci avrebbe guadagnato se non lo si fosse tradotto; la sua è una morale ordinaria e prolissa. Una raccolta di prediche morali c'insegna di più e meglio.

In secondo luogo è da notare che i cinesi s'occuparono anche di pensiero astratto, di categorie pure; infatti essi vantano l'antico libro *Yi* o *Yi Jing*. Ci sono quattro *Jing* che posseggono autorità assoluta, uno dei quali prescrive il comportamento a corte. Esso contiene la saggezza cinese e la sua origine è ascritta al vecchio *Fu* o *Fu Xi*⁸. La storia di *Fu Xi* si perde nella mitologia e nella leggenda; a lui è attribuita l'invenzione d'una tavola sulla quale sono incisi dei segni. Secondo i cinesi, *Fu* aveva il corpo d'un drago e la testa d'un toro e portava questa tavola sulla schiena (testuggine). La tavola riporta figure e tratti posti l'uno accanto all'altro e l'uno sopra l'altro; si tratta di simboli aventi un certo significato, base della saggezza cinese. I significati sono categorie del tutto astratte, sono determinazioni proprie dell'intelletto: determinazioni le più astratte e dunque le più superficiali.

È senz'altro commendevole condurre alla coscienza i pensieri puri, sebbene solo fino all'intelletto più astratto. Tuttavia bisognerebbe proseguire fino a ciò che è concreto, mentre qui il concreto non è compreso, non è considerato sul piano speculativo, ma è solo tratto dalle rappresentazioni ordinarie e se ne discorre in base alle intuizioni proprie della percezione comune e delle ordinarie nozioni dell'intelletto: di modo che nella dissoluzione dei principi del concreto non si riconosce l'impulso del concetto, né si ritrova un'interpretazione dotata di senso circa le potenze naturali o spirituali.

Per curiosità desidero richiamare questi principi della saggezza. Il primo segno è *Yang*, indicato con —, ed il secondo *Yin*, indicato con - -; il primo tratto⁹ denota l'unità, il secondo la dualità,

come presso i pitagorici. I tratti possono combinarsi in modo vario; possono raddoppiare generando quattro segni: ☰, ☱, ☲, ☳; questi sono i quattro primi concetti fondamentali. Il primo designa la materia perfetta, giovane e forte; il secondo sempre la materia, ma vecchia e priva di vigore; terzo e quarto sono la materia imperfetta, il negativo in genere: l'uno forte, l'altro vecchio.

I tratti vengono poi connessi a tre a tre; e s'ottengono otto immagini, gli otto Gua: ☰ Yuan, ☷ Dui, ☲ Li, ☵ Zhen, ☴ Sun, ☶ Kan, ☳ Gen, ☱ Kun; collegandoli poi a quattro a quattro si hanno i sessantaquattro Gua che per i cinesi sono le basi di tutti i loro caratteri.

Per mostrarne la superficialità, voglio elencare i significati degli otto Gua. Yang è unità, perfezione, padre, maschio, origine di tutte le cose ed anche ragione, vuoto, nulla. Yin è femmina, imperfezione, madre, dualità. Il primo segno è Yuan, il cielo. Il cielo è l'ente supremo della religione cinese, e tra i missionari¹⁰ vi è un dibattito se chiamare o no il Dio cristiano con il nome di Yuan. Il secondo segno è l'acqua pura, il terzo il puro fuoco, il quarto il tuono, il quinto il vento, il sesto l'acqua in genere, il settimo i monti e l'ottavo la terra. Noi non porremmo sulla stessa linea cielo, tuono, vento e monti.

Anche nel Wu Xing ci s'imbatte nelle antiche concezioni dei cinesi, i cinque elementi: fuoco, legno, metallo, acqua e terra; anche questi da noi non sono fatti valere come principi primi. Insomma si tratta d'un'astrazione generale. Presso i cinesi essa conduce sì a ciò che è concreto, ma solo secondo un ordine esteriore e senza apportare niente di significativo. Questo il fondamento della saggezza e dello studio dei cinesi.

2. Gli indiani

Quanto all'antichità della saggezza degli indiani, molti hanno ripetuto a pappagallo i numeri da essi forniti, ma oggi che si ha nozione delle loro opere astronomiche, si vede che le date in esse contenute non posseggono rilievo per la cronologia, nel senso che il termine ha per noi¹¹. Nulla è più confuso della cronologia degli indiani. Nessun popolo che si sia perfezionato nella poesia, nell'astronomia, nella matematica, eccetera è tanto inadatto alla storia quanto costoro; in essi non si ritrova nessun punto fermo, nessun collegamento. Non ci si può fidare di nessuna indicazione di data.

Essi vantano parecchie ère. Si credette di fissare un riferimento con l'era di Vikramāditya, che sarebbe dovuto esser vissuto circa cinquant'anni prima di Cristo e sotto il quale visse il poeta Kālidāsa, autore del *Śakuntalā*. A corte questi dev'esser stato una delle nove stelle¹². Ma ricerche più dettagliate hanno individuato una mezza dozzina di Vikramāditya. Altre indagini pongono l'origine dell'opera nell'XI secolo d.C. Gli indiani hanno innumerevoli elenchi di re, di nomi, ma tutto è impreciso.

La cultura degli indiani è grandiosa e molto progredita, ma la loro filosofia coincide con la religione e pertanto gli interessi religiosi sono i medesimi di quelli che incontriamo nella filosofia. La mitologia presenta l'aspetto dell'incarnazione, dell'individualità, cosicché si potrebbe ritenere che essa sia opposta all'universale ed al modo che caratterizza le idee filosofiche: tuttavia l'incarnazione non ha esattamente questo senso. Tutto quel che gode d'una qualche fama – come i re, eccetera – è reputato incarnazione di Brahmā, Viṣṇu, e così via; e quel che sembra caratterizzarsi come individualità esala del tutto nel vapore dell'universale.

È da osservare che, come le rappresentazioni religiose hanno lo stesso fondamento universale della filosofia, così i libri sacri, i Veda, sono il fondamento della filosofia. Colebrooke ce li ha fatti meglio conoscere¹³. Essi contengono soprattutto preghiere indirizzate alle numerose raffigurazioni di Dio e prescrizioni relative a cerimonie, sacrifici, eccetera. Si tratta di materiali desunti da epoche diverse, senza connessione; molte parti sono antiche, altre più recenti, ad esempio quella sul culto di Viṣṇu. I Veda sono la base della filosofia indiana, anche di quella ateistica, alla quale del resto non mancano gli dèi. Solo, gli atei spiegano Dio alla loro maniera. La filosofia indiana è intrinseca alla religione, come la filosofia scolastica medioevale è intrinseca alla dommatica cristiana: la fede della chiesa cristiana ne costituisce il presupposto.

Il modo di vedere indiano è, più in dettaglio, il seguente: vi è una sostanza universale la quale può venir compresa in maniera più astratta o più concreta e dalla quale ha origine ogni cosa; le produzioni di essa sono gli dèi, le forze della natura, le creature, le apparenze, e d'altronde gli animali e la natura inorganica. In mezzo sta l'uomo. Il culmine tanto della religione quanto della filosofia è che l'uomo come coscienza diventi tutt'uno con la sostanza attraverso la meditazione, il sacrificio, rigide espiazioni e la pratica del pensiero puro, ossia la filosofia.

Solo da poco abbiamo acquisito una cognizione definita della filosofia indiana; con quest'espressione, nel complesso, s'intendono rappresentazioni religiose; tuttavia in epoca moderna s'è presa nozione di opere filosofiche indiane in senso proprio; soprattutto Colebrooke, presidente dell'Associazione asiatica di Londra, in *Transactions of the Royal Asiatic Society [of Great Britain and Ireland]*, vol. I, parte I¹⁴, ci ha resi edotti di alcuni estratti da due opere filosofiche indiane: ed è la prima volta che abbiamo notizia di qualcosa che abbia propriamente a che fare con la filosofia indiana. Quanto afferma Friedrich von Schlegel della saggezza indiana è ricavato per lo più da concezioni religiose; egli è uno dei primi tedeschi che s'è occupato di filosofia indiana; ma questo non è stato di grande giovamento: infatti è chiaro che egli ha letto solo un pezzo dell'indice del *Rāmāyana*.

Colebrooke afferma che gli indiani posseggono sistemi filosofici antichi; una parte li considerano ortodossi: quelli che s'accordano con i Veda; gli altri sono reputati eterodossi in quanto non compatibili con la dottrina contenuta nei libri sacri. Dunque una parte della filosofia indiana è essenzialmente ortodossa ed ha il solo fine di facilitare e confermare l'interpretazione dei Veda o d'estrarre da questo testo fondamentale una psicologia più raffinata e più libera.

Questo sistema si chiama Mīmāṃsā e ad esso si richiamano due scuole. Se ne distinguono altri sistemi: i due principali sono il sistema Sāṃkhya ed il sistema Nyāya; il primo si divide in altre due branche che però si differenziano solo per la forma. L'autore del secondo è Gotama; esso è particolarmente complesso: è un sistema che sviluppa le regole del ragionamento; Colebrooke sostiene che è passibile di confronto con la logica aristotelica. Si divide in¹⁵ due sezioni, una di Gotama ed una di Kaṇāda, ed è¹⁶ atomistico. Colebrooke ha fornito estratti d'entrambi i sistemi ed afferma che sui due sistemi vertono molte opere antiche, in particolare¹⁷ i Kārikā che sono *versus memoriales* [strofe mnemoniche] molto diffusi tratti da essi, che sono stati a loro volta commentati¹⁸.

1.19 L'autore del sistema Sāṃkhya si chiama Kapila ed è un vecchio sapiente. Quanto alla sua vita, gli indiani ne parlano in modi diversi; gli uni sostengono sia un figlio di Brahmā, uno dei sette grandi santi: Rishi; gli altri che sia Agni, un'incarnazione di Viṣṇu ed identico al fuoco (*ignis* è connesso con esso). Anche il suo discepolo Āsuri sarebbe un'incarnazione di Viṣṇu o di Brahmā. Dell'antichità degli aforismi attribuiti a Kapila, chiamati *sūtra*, Colebrooke non sa dirci niente; sostiene solo che vengono già citati in altri libri assai antichi, ma su questo non è affermato niente di più preciso.

Il Sāṃkhya conta diverse scuole, due o tre, che tuttavia divergono solo su pochi singoli punti. Il Sāṃkhya è reputato in parte ortodosso, in parte eterodosso. Colebrooke sostiene che lo scopo di tutte le scuole e di tutti i sistemi filosofici dell'India – teistici ed ateistici – è indicare il mezzo mediante cui raggiungere – prima o dopo la morte – la beatitudine eterna. I Veda sostengono che ciò che dev'esser conosciuto sia l'anima; bisogna separare l'anima dalla natura, in tal modo essa non ritornerà, poiché viene sottratta alla metempsicosi, allo sprofondamento nella corporeità; essa non riappare più come un individuo diverso. La liberazione dalla metempsicosi è lo scopo essenziale ricorrente in tutti i sistemi ateistici e teistici²⁰.

Secondo i Veda la completa liberazione dal male può esser raggiunta solo mediante la vera²¹ scienza; i mezzi mondani atti a procurarsi piacere o a tener lontano da sé i mali del corpo e dello spirito – come la medicina – non sono sufficienti. Gli stessi mezzi spirituali indicati dai Veda non sono reputati pienamente efficaci: non basta neppure la rivelazione. La quale consiste nel compiere cerimonie religiose come sono descritte e prescritte nei Veda; da questo punto di vista, per il Sāṃkhya, i Veda non valgono.

Tra queste cerimonie rientra il sacrificio di animali. Questi [sacrifici] sono ambigui, infatti implicano la morte dell'animale, sebbene sia un imperativo che nessun animale debba venir ferito o

ucciso; perciò il sacrificio non sarebbe completamente puro. Questo sostiene il Sāṃkhya, che dunque non riconosce del tutto le opinioni dei Veda. Altri modi²² per liberarsi dal male sono le mostruose espiazioni degli indiani: ad esempio un uomo tiene le braccia tese perpendicolarmente per dieci anni, durante i quali se ne va in giro così. Un inglese s'imbatté in un tale che in quella posizione percorse la gran parte dell'Asia. Oppure si può non coricarsi per dieci anni restando sempre in piedi, o restare immobili per anni, seduti nel medesimo posto, contemplando la punta del proprio naso. In quest'isolamento gli indiani trovano dentro se stessi la beatitudine.

La rappresentazione di Brahmā implica che egli, in complesso, sia l'uno, sia senz'altro non sensibile, sia l'essenza suprema, l'*être suprême*, come lo chiama l'intelletto. Se gli indiani si raccolgono nel pensiero e nella meditazione e, privi di coscienza, si concentrano con forza in se stessi, allora Brahmā esprime la concentrazione pura: allora io sono Brahmā. Raggiungere la beatitudine mediante il pensare è lo scopo principale della filosofia indiana²³. Circa la beatitudine che l'uomo si procura, gli indiani affermano che essa è la cosa più elevata e che a questa condizione sono assoggettati gli stessi dèi. Ad esempio Indra, dio del cielo visibile, che è un'entità transeunte, è posto molto al di sotto dell'anima che fa esperienza della vita contemplativa; molte migliaia di Indra sono passati, ma l'anima è esente da qualsiasi mutamento: essa è perfetta e dura sempre.

Dunque per gli indiani la completa liberazione da tutte le forme di male è la beatitudine, la quale, secondo il Sāṃkhya, viene raggiunta mediante la vera scienza; questa si distingue dalla religione solo perché presenta una dettagliata dottrina del pensare: essa non fa dell'astrazione qualcosa di vuoto, bensì l'eleva al significato del pensare determinato. Gli indiani affermano che la scienza consiste nell'esatta cognizione dei principi – percepibili o no sul piano esteriore – del mondo materiale ed immateriale.

Il sistema Sāṃkhya si divide in tre parti: 1. modi del conoscere; 2. oggetti del conoscere; 3. forma determinata della cognizione dei principi. Rispetto al primo punto, gl'indiani sostengono che si danno tre specie d'evidenza: a) percezione, *perceptio*; b) indifferenza o ragionamento; c) affermazione. Essi trascurano invece paragone, analogia, eccetera. Attenzione, apprendimento, tradizione, eccetera vengono dal canto loro ricondotti ai tre precedenti.

La percezione non richiede nessuna spiegazione. Il ragionamento è un'inferenza da causa ed effetto; in tal modo si passa da una nozione determinata all'altra. Quest'ultima conoscenza, che si serve della mediazione, presenta tre forme: dall'effetto alla causa, dalla causa all'effetto, o infine da diverse relazioni tra causa ed effetto ad altre cause ed effetti. Ad esempio, si presume pioggia se delle nuvole sono in procinto di scaricarne, o un incendio se si vede fumo su una collina, o s'inferisce che la luna si muove allorché la si vede mutar di posizione nel tempo, o che l'acqua del mare è salata dopo che se n'è assaggiata una goccia. Si tratta di semplici e schematiche relazioni instaurate dall'intelletto.

La terza specie d'evidenza è l'affermazione. Con questo termine s'intende la tradizione autentica, la rivelazione. Gli ortodossi con ciò intendono i Veda; altrimenti si vuol significare solo l'assicurazione circa una qualsiasi verità (quel che i moderni chiamano 'certezza immediata'); l'affermazione è nella mia coscienza. Si tratta dell'assicurazione ottenuta in virtù della comunicazione orale o attraverso la tradizione. Ecco le tre specie del conoscere.

Quanto poi agli oggetti della conoscenza o principi, il Sāṃkhya ne indica venticinque: voglio elencarli per mostrarne l'assenza di ordine.

1. La natura, il fondamento, l'assoluto in genere; è la radice, la plastica origine d'ogni cosa; gl'indiani sostengono essere la causa materiale generale, Brahmayā (ciò che alcuni mettono in rapporto con *māyā*, 'illusione', 'principio del mutamento'). Ad esso è congiunto Brāhmī, la forza di Brahmā, la materia eterna, l'indifferenziato, ciò che non ha parti. La natura è produttiva, ma [non è] produzione: è la sostanza assoluta.

2. L'intelligenza è la prima produzione della natura ed è a sua volta capace di produrre altri principi. Secondo gl'indiani essa può venir divisa in tre divinità, grazie alla distinzione di tre qualità: bontà, passione o efficacia, tenebra. Esse sono una persona e tre dèi. La persona si chiama Murti: l'Uno è chiamato Trimūrti, poiché è una trinità. Nella mitologia si hanno Brahmā, Viṣṇu e Mahādeva²⁴.

3. La coscienza, o in senso proprio il sentimento dell'io, la coscienza di sé, è la credenza secondo

la quale io sono incluso, sono presente, in tutte le percezioni ed in tutte le meditazioni, come ad esempio quelle che riguardano gli oggetti dei sensi, poiché esse mi riguardano. La coscienza prende le mosse dalla potenza dell'intelligenza e genera i seguenti principi.

Innanzitutto i cinque principi, elementi indipendenti e primi, atomi, percepibili solo mediante sensi d'ordine superiore e non dai sensi umani; essi derivano dal principio della coscienza e sono essi stessi produttivi; infatti generano cinque elementi a noi noti: terra, acqua, fuoco, aria e spazio.

Seguono altri undici principi, gli undici organi della sensazione, anch'essi prodotti dall'io. Dieci sono esterni: cinque organi sensoriali e cinque organi dell'azione: voce (bocca, organo del linguaggio), mani, piedi, ano, organi sessuali. L'undicesimo è il senso interno.

Vengono poi gli elementi esteriori, prodotti dai principi citati in precedenza: etere, aria, fuoco, acqua e ciò che è sensibile al tatto: la terra. Il venticinquesimo principio è l'anima.

È un metodo molto disordinato. Si tratta solo dei principi primi della riflessione, i quali appaiono adunati poiché tutti hanno qualcosa in comune, ma non secondo un criterio sensato e sistematico. Dell'anima gli indiani forniscono le determinazioni seguenti: essa non è né prodotta, né produttiva. È individuale: si danno parecchie anime; è capace di percepire e tuttavia è eterna, immateriale, immutabile. Qui si riscontra la differenza tra il sistema teistico e quello ateistico del Sāṃkhya; il primo reputa l'anima come ciò che è vero, come Dio [personale], l'is'vara. L'anima è la cosa più importante che bisogna conoscere ed esaltare. Il che deve verificarsi sia mediante la considerazione della natura sia mediante l'astrazione da essa; in tal modo viene prodotta l'unità dell'anima con la natura, e l'unità prodotta grazie all'anima è il sostegno in sé e per sé: per ciò che esiste in genere, per la produzione e la creazione di ciò che esiste, e per la sua conservazione.

È un'idea grandiosa: nel pensare è contenuta la negazione dell'oggetto, è contenuta un'attitudine negativa, la quale è reputata un aspetto necessario del comprendere. Questa è già una nozione speculativa. Quest'esposizione contiene un'idea molto importante. Vi è qui molta maggior profondità che nei discorsi sulla coscienza immediata. Si tratta della produzione di tutti i principi.

Sarebbe molto superficiale ed improprio sostenere che gli orientali siano vissuti in unità con la natura, infatti l'attività, l'anima, lo spirito sono sì in relazione con la natura, e l'intelligenza è in armonia con l'idea di natura, tuttavia questa relazione armonica contiene in modo essenziale il momento della negatività, dell'astrazione dalla natura immediata. L'unità immediata con la natura è solo sensibile: vita non dirozzata o vita animale, percezione. Ciò che è spirituale è uno con la natura solo in quanto è per sé, ed ha posto ciò che è naturale come qualcosa di negativo. Dunque, l'idea presente presso gli indiani è l'unità tra anima e natura, ed allora quest'unità è creativa.

Secondo gli indiani il desiderio e lo scopo dell'anima è il piacere o, se si vuole, la liberazione. A quest'effetto, l'anima è rivestita d'una fine persona, d'una sottile pellicola, nella quale sono contenuti tutti i principi veduti che però sono passibili solo d'uno sviluppo elementare, poiché sono solo rudimenti; in quest'idea vi è qualcosa di ciò che è per noi l'ideale, l'in sé. Ciò che si è sviluppato non è affatto non esistente²⁵, ma [esiste] in modo ideale: come il fiore esiste idealmente nel germoglio pur essendo reale ed efficace. La persona, la figura sottile, nel sistema è designata con il termine di *linga*, energia sessuale, potenza naturale, molto considerata in tutte le rappresentazioni indiane. Gli indiani ritengono che questa forma sottile assuma aspetto corporeo e passi da un corpo particolare ad un altro: come un attore di commedia che indossa diverse maschere. Per evitare di cadere nelle corporeità più grossolane, si deve far ricorso alla contemplazione, alla filosofia, al pensare. Questi i principi astratti.

V'è da dire anche della creazione, della realtà concreta dell'universo. La creazione dei corpi consiste nel fatto che le anime si rivestono di corpi più grossi. Essa implica otto ordini d'essenze superiori e cinque d'essenze inferiori: compresi gli uomini, si hanno in tutto quattordici ordini, divisi in tre mondi. Agli otto ordini superiori d'esseri appartengono Brahmā, Indra e dèi e demoni di minor importanza. Brahmā si trova anche nel primo ordine delle creature. I cinque ordini inferiori sono: i quadrupedi divisi in due classi; gli uccelli; poi anfibi pesci insetti; e, da ultimo, la natura vegetale. Questo è un ordinamento di carattere sensibile. Le otto classi dimorano in cielo; possiedono virtù, bene e beatitudine, la quale è però imperfetta e passeggera.

Di contro a questi tre mondi il sistema pone un'altra creazione, quella intellettuale, contenente le determinazioni dell'intelletto e la facoltà di sentire; tutto ciò è a sua volta ripartito in quattro ordini:

1. determinazioni che ostacolano l'intelligenza; 2. che la rendono incapace; 3. che la soddisfano; 4. che la rendono più perfetta. Queste determinazioni sono cinquanta.

Le determinazioni che impacciano l'intelligenza sono: errore illusione passione odio timore; vi sono otto classi d'errore ed illusione, dieci di passione, diciotto specie d'odio, ognuna delle quali a sua volta divisa in parecchie sottospecie. È un metodo psicologico, empirico, basato sull'osservazione.

Poi vi è l'incapacità dell'intelligenza, che consiste in difetti o deterioramento dell'organo e che presenta venti classi particolari.

Segue la soddisfazione, che è interiore o esterna. La soddisfazione interiore comprende quattro classi: la prima forma di soddisfazione concerne la natura, ciò che è sostanziale in senso del tutto generale; essa consiste nell'opinione che la conoscenza della natura sarebbe una modificazione del principio della natura medesima: alla quale si collega l'aspettativa della liberazione e dell'appagamento ad opera della natura; insomma la natura concederà la liberazione nella conoscenza filosofica.

La vera soddisfazione cade nella quarta classe. La liberazione non dev'esser attesa da un'iniziativa della natura; la produce da sé l'anima, grazie alla sua attività pensante. La seconda soddisfazione è la fede, per la quale le pratiche ascetiche bastano a garantirsi la liberazione attraverso sofferenze, tormenti ed espiazioni. La terza soddisfazione riguarda il tempo; si tratta della rappresentazione secondo la quale la liberazione avviene nel corso del tempo, senza preoccuparsene; la quarta verte sulla raffigurazione della felicità; essa ha per²⁶ presupposto che la liberazione dipenda dal destino. In senso esteriore la soddisfazione si riferisce invece all'astinenza dal piacere o al compromettersi con la sensibilità per ragioni mondane: ad esempio quando si moderano gli impulsi sensibili per ripugnanza verso l'inquietudine dovuta al guadagno, o per timore dinanzi alla fatica, o per paura dinanzi ai perniciosi effetti del piacere.

In quarto luogo vi ha il perfezionamento dell'intelligenza; cui pure sono da ricondurre parecchie cose, come certe pratiche, incluse quelle di carattere psicologico, atte a perfezionare lo spirito: ad esempio il ragionamento, l'insegnamento orale, l'intrattenersi con amici, come si può trovare nella nostra logica applicata²⁷. Queste sono le rappresentazioni della duplice creazione.

V'è ancora qualcosa da osservare circa il punto principale del sistema. Il sistema indiano s'occupa soprattutto di considerare tre qualità, tre momenti dell'idea assoluta, chiamati *gunāh* e - presentati come modificazione della natura: ora come sostanza, ora come personificazione mitologica. È degno di nota che per la coscienza osservatrice degli indiani ciò che è vero, ciò che è in sé e per sé, riceva tre determinazioni e l'idea assoluta si compia solo in tre momenti. Questa triade, questa coscienza, è una coscienza importante; in forme molto diverse, la ritroviamo in Platone ed in altri.

Questa coscienza, sorta grazie alla pura osservazione sensibile, è più o meno andata perduta nella sfera della considerazione concettuale, di modo che la determinazione della triade resti solo nella religione e tuttavia come un al di là, come qualcosa di positivo; subentra poi l'intelletto per dichiararla assurda: Kant, ma solo sul piano formale, presta di nuovo attenzione alla triade delle determinazioni. Tutto ciò che, in cielo e sulla terra, costituisce qualcosa d'essenziale, la totalità del concetto del tutto, preso nella sua sostanza, si compie solo per mezzo della triplicità delle determinazioni e l'epoca moderna è interessata a riportarla alla coscienza.

Presso gli indiani una simile coscienza è già esistita ed essi definiscono le tre qualità nel modo seguente; il sistema *Sāṃkhya*²⁸ afferma che la prima cosa e la più alta è la bontà, *sattva*; la quale, edificante ed illuminante, è unita a gioia, beatitudine e virtù; dove la fiamma ascende, là ci s'imbatte in essa. Se nell'uomo ha il sopravvento, come avviene negli otto ordini superiori, essa è causa di virtù. Si tratta di ciò che è assolutamente affermativo, da ogni punto di vista, di ciò che è universale al grado più astratto.

La seconda qualità è l'impulso, l'inclinazione, la passione, l'attività, che per sé è cieca, ossia ciò che non è puro, ciò che è nocivo (*foulness*²⁹): *rajas*, *tejas*. Questo principio è attivo, propulsivo, variabile, connesso con il male e la disgrazia, domina nell'aria ed è causa della malvagità negli esseri viventi.

La terza qualità è la tenebra, *tamas*; essa è collegata con la preoccupazione, con l'intontimento,

con la corruzione e con l'inganno; domina nella terra e nell'acqua (in tal senso queste ultime tendono verso il basso) e negli esseri viventi è causa di stupidità.

La prima qualità è l'unità con sé, la seconda è l'attività per sé, la distinzione, il manifestarsi, il principio della differenza; la terza è la pura negazione, ciò che è negativo. La concretezza tipica della mitologia la raffigura come Śiva, Mahādeva (Maheshvara), dio della distruzione, del mutamento ed anche della produzione. La distinzione importante è che il terzo principio non costituisce il ritorno al primo, esso non è l'unità dei primi due: come il concetto, l'idea, lo spirito. L'aspetto affermativo sta nel mediarsi con se stesso in forza della soppressione della negazione. Le tre qualità sono presentate come essenza della natura. Il Sāṃkhya sostiene che noi ne parliamo come degli alberi d'una foresta. Ma questa è una similitudine poco felice; la foresta esprime l'universale solo in astratto, infatti in essa i singoli (alberi) sono indipendenti³⁰.

Anche nelle rappresentazioni religiose, nei Veda, si presentano determinazioni simili: se ne discorre come di modificazioni successive. Dapprima tutto era tenebra, che poi ricevette l'ordine di mutarsi: assunse così la figura ed i colori della passione, dell'impulso, dell'efficacia, che però è anche peggio, e solo ad un altro comando di Brahmā prese la forma della bontà.

L'intelligenza contiene otto specie di proprietà o effetti, quattro dei quali appartengono alla bontà: 1. virtù; 2. scienza, conoscenza e simili; 3. assenza di passioni, che può esser anche esterna in quanto sorga da una causa esteriore, ad esempio da avversione all'inquietudine, o [può avere] uno stimolo spirituale, ad esempio può derivare dalla convinzione che la natura sia solo un sogno, una mera illusione; 4. la forza, che è ottupla, e dunque debbono venir enumerate otto bizzarre proprietà della forza: 1. capacità di raccogliersi in una figura piccolissima: per essa ogni cosa è permeabile; 2. facoltà d'estendersi, fino a diventare un corpo gigantesco; 3. capacità di diventar così leggera da innalzarsi su un raggio sino al sole; 4. possesso d'un'azione illimitata degli organi, ad esempio per toccare la luna con la punta delle dita; 5. volontà irresistibile, ad esempio d'inabissarsi tanto nella terra quanto nell'acqua; 6. dominio su tutti gli esseri viventi e non viventi; 7. potere di mutare il corso della natura; 8. facoltà d'esaudire ogni desiderio.

Il Sāṃkhya ascrive questa forza all'uomo. L'uomo dispone di questa facoltà se si eleva, per mezzo dello sviluppo del proprio pensare, all'indipendenza propria della sua interiorità. Tuttavia questo modo di vedere è caratteristico di tutti i sistemi e di tutte le rappresentazioni religiose e non solo del Sāṃkhya: si narra e si crede che parecchi santi e bramini si siano procurati una forza simile mediante rigore ed espiazione, il che noi chiamiamo 'stregoneria'. L'evidenza sensibile, le leggi naturali e l'esperienza non sono di nessun aiuto presso gli indiani. Ciò che noi chiamiamo 'percezione sensibile' per gli indiani non esiste. L'intuizione sensibile si cangia in creazione fantastica; ciò che la fantasia produce vale, per gli indiani, come verità e realtà. Essi menzionano una quantità d'esercizi mediante cui quella forza viene acquisita; ad esempio tramite la meditazione profonda e l'incessante ripetizione del mistico nome di Dio, *om*, l'uomo ottiene in se stesso la beatitudine e la forza di conoscere ogni cosa passata e futura, nonché di possedere il vigore dell'elefante, l'animo del leone, la velocità del vento, l'agilità dell'aquila, ottiene la capacità di nuotare nell'acqua, di spiccare salti verso il sole, d'abbracciare lì per lì con lo sguardo tutti i mondi, e di disporre di tutte le otto qualità citate sopra: insomma è in grado di far tutto. Questo è un modo di vedere completamente universale.

Poi Colebrooke si sofferma più in dettaglio sulla tendenza teistica e su quella ateistica del Sāṃkhya; è oggetto di dibattito se l'una e l'altra credano o no ad un Dio, dotato di volontà, che regga il mondo. Nel sistema ateistico si nega l'Īśvara, il sovrano che governa il mondo grazie al suo volere. Costoro ragionano all'opposto. La percezione non ce lo mostra ed il pensare non ne fornisce nessuna dimostrazione. La creazione e simili sono ammessi, ma s'afferma che a queste nozioni si perviene in forza delle cause. Mentre l'esistenza degli effetti dipende dalla coscienza e dall'anima: dunque non da l'Īśvara, bensì dall'intelligenza, dall'anima individuale, che funge da propulsore.

Pertanto il primo punto della filosofia indiana è la forma della conoscenza, il secondo l'oggetto del conoscere, ed il terzo la maniera determinata nella quale sono conosciuti i principi; a questo proposito desidero svolgere ancora qualche osservazione che potrebbe essere interessante.

Quanto ai modi del conoscere, se n'è già parlato; sono la percezione, il ragionamento deduttivo e la verità conosciuta in maniera immediata senza percezione e senza ragionamento: la rivelazione

immediata. Il momento principale è qui il conoscere frutto del ragionamento, del nesso stabilito nella deduzione. La determinazione fondamentale è qui la relazione tra causa ed effetto: voglio mostrare come gli indiani intendono questo rapporto. L'intelligenza o l'intelletto e tutti gli altri principi sono effetti. Da essi risaliamo alla loro causa, che per qualche aspetto è analoga all'effetto e per qualche altro ne differisce.

Principio basilare di questa concezione è che gli effetti esistono già prima che la causa entri in azione. Ciò che non esiste non può venir prodotto in nessun modo; una conseguenza di questa veduta è l'eternità del mondo. *Ex nihilo nihil fit*: l'eternità del mondo è legata a quest'asserzione. La quale contraddice la creazione del mondo dal nulla, caratteristica della nostra forma religiosa. Si suppone che l'effetto sia già nella causa: l'olio di sesamo è già nel seme, prima che ne sia estratto. Il riso è già nel grano prima che sia battuto, il latte è già nella mammella della mucca prima che sia munta. Il contenuto, l'essenza di causa ed effetto, è lo stesso. Un taglio d'abito non è essenzialmente diverso dal filo di cui è tessuto: non tanto diverso quanto un bue da un cavallo. Così gl'indiani concepiscono queste relazioni. Quando si dice *ex nihilo nihil fit*, del pari è necessario³¹ dire che Dio non crea il mondo dal nulla, bensì da se medesimo. Quel che Dio fa emergere è la sua idea eterna.

La distinzione tra causa ed effetto è solo formale: la loro identità è per noi manifesta; l'intelletto, non la ragione, li tiene separati. La pioggia è causa d'umidità. L'umidità è acqua: la stessa acqua che chiamiamo pioggia. Il contenuto è lo stesso. In meccanica si parla di 'moti diversi', ma il moto ha la stessa velocità prima e dopo l'urto. Questo modo di vedere non è ancora familiare alla coscienza comune. Dall'effetto si risale alla causa³².

Gli indiani concludono anche a cause universali: le cose sono tutte finite e dunque presuppongono una causa universale. La stessa intelligenza è effetto d'una causa: che è l'anima in quanto è attiva nella sua identità con la natura; essa è identica con la natura e così la natura, o meglio l'anima nella sua identità con la natura, è la causa d'ogni cosa. Dunque gli effetti derivano dalla causa e non sono indipendenti, ma sono da ricondurre alla causa universale. Con la creazione dei tre mondi viene posta però anche la distruzione universale, il ritorno agli elementi – una tartaruga che tira fuori le zampe e poi le ritira –, tutto avviene secondo l'ordine contrario a quello iniziale.

Il principio primo da cui tutto discende è la natura; s'è osservato che ad essa vengono assegnate tre qualità: la bontà, la passione, la tenebra. Il vero rapporto che intercorre tra queste nozioni sarebbe molto interessante da esaminare, tuttavia esso viene colto solo in maniera superficiale. Si afferma che la natura opera attraverso la combinazione di queste tre qualità. Ogni cosa le ha tutte e tre in se stessa, in modo generale, come tre fiumi confluenti entro un unico letto formano un'unica corrente; così esistono solo le categorie della mescolanza e della modificazione.

Vi è poi la relazione tra natura e spirito. Gli indiani sostengono che la natura possieda queste qualità come prerogativa sua propria; nelle altre cose, esse sono solo degli effetti. La natura, sebbene inanimata (l'anima è per sé, non è oggetto di godimento, né è capace di produrre, né è passibile d'esser prodotta), ha tuttavia l'ufficio di predisporre l'anima alla sua liberazione. Come il latte, che è privo di sensibilità, nutre il vitello, così la natura è al servizio dell'anima. Gli indiani s'avvalgono d'una similitudine: la natura è come una baiadera: si mostra all'anima come in uno spettacolo. Viene biasimata ed oltraggiata per la sfrontatezza di concedersi al lubrico sguardo del pubblico. Tuttavia lo fa finché non è stata veduta a sufficienza, finché il suo piacere nel farsi guardare non è esaurito. Smette e se ne va, allorché è stata vista. Lo spettatore se ne va, perché l'ha veduta; non ha nessun'altra utilità. Lo stesso vale per la natura e l'anima. La natura si rappresenta all'anima ed abbandona la scena; e così l'anima.

Pertanto la natura è solo il mezzo grazie al quale l'anima si libera. Quel che si apprende è che io non sono, niente è mio, ed io non esisto. L'egoità è diversa dall'anima, dalla soggettività in genere. L'egoità, la coscienza di sé, alla fine, deve svanire. Tutto quel che sopravviene alla coscienza ed all'intelletto viene riflesso dall'anima, ma a mo' d'un'immagine che non rende opaco lo splendore cristallino dell'anima, pur non appartenendo ad esso. Servendosi della conoscenza di sé, ma non dell'egoità, l'anima considera la natura: libera da tutte le forme, gli effetti e le determinazioni dell'intelletto; l'anima è il sapere circa il contenuto, messo in salvo e liberato, il quale è esso stesso spirituale in sommo grado: è un sapere senza egoità e senza coscienza. Quando l'anima perviene a questa condizione, pure resta ancora rivestita del corpo, resta ancora preda della potenza degli

impulsi: come la ruota del vasaio gira ancora non appena il vaso è terminato; in effetti, essa non ha più niente a che fare con il corpo; il rapporto tra anima e corpo è diventato superfluo. Se poi però subentra la separazione dell'anima dal corpo, separazione di cui essa ha nozione, e la natura, rispetto all'anima, cessa ogni funzione, allora si compie la perfetta ed infinita liberazione. Questa è l'esposizione dell'aspetto più significativo del sistema Sāṃkhya.

2.³³ Le filosofie di Gotama e di Kan.āda sono dello stesso genere.

La prima si chiama Nyāya ed è basata sul ragionamento, la seconda si chiama Vais'eṣika ed è più una filosofia di ciò che è particolare. La prima è una dialettica sofisticata, mentre la seconda verte più su oggetti specifici, su principi. Colebrooke ritiene che nessuna branca della scienza abbia attirato tanto l'attenzione degli indiani quanto la Nyāya; la conseguenza è che vi sono numerosissimi scritti che vi si riferiscono.

L'ordine nel quale gli argomenti vengono svolti è basato sulla concezione vedica, che indica tre stadi della ricerca: 1. enunciazione, menzione del nome come è rivelato; 2. definizione, attribuzione d'una peculiare determinazione che esprima il carattere essenziale d'una cosa; 3. la ricerca circa la proprietà, la precisione, della definizione. L'indagine filosofica si svolge secondo questo metodo. Il nome è pronunciato, la definizione è stabilita e la ricerca consiste nel confronto tra definizione e rappresentazione nominale. Poi vi sono gli oggetti da prendere in esame; innanzi tutto la dimostrazione, l'evidenza, l'aspetto formale, e secondariamente ciò che dev'esser dimostrato.

Quelli appena menzionati sono i due punti principali; rispetto all'accertamento della verità, il resto è solo accessorio. Secondo la Nyāya la beatitudine, la perfezione finale, la liberazione dal male finito sarebbero effetto della conoscenza di questi principi, ossia della verità, e la verità ultima è la convinzione dell'esistenza eterna dell'anima in quanto separata dal corpo: dello spirito per se stesso. L'anima è ciò che dev'esser conosciuto e dimostrato.

Bisogna aggiungere ancora qualcosa di più preciso. Il primo punto fondamentale è che la dimostrazione, l'evidenza, si presenta in quattro modi: 1. percezione; 2. deduzione, inferenza: che a sua volta si divide in conseguenza (dalla causa all'effetto), antecedenza³⁴ (dall'effetto alla causa), e per analogia; 3. comparazione; 4. affermazione, che include la tradizione (il tramandarsi dei concetti) e la rivelazione. I diversi modi della dimostrazione trovano ampio svolgimento nell'antico trattato attribuito a Gotama, nonché in innumerevoli commentatori.

Il secondo punto importante è l'oggetto da dimostrare, che dev'esser evidente. Gotama richiama dodici oggetti. Il principale è l'anima, sede della percezione e della scienza, e distinta dal corpo e dai sensi. Gli indiani dimostrano l'esistenza dell'anima. Conoscenza, antipatia, volontà e determinazioni di questo genere ne stanno a fondamento. L'anima possiede quattordici qualità: numero, grandezza, particolarità, legame, intelletto, intelligenza, piacere, dolore, desiderio, antipatia, volontà, merito, colpa e facoltà d'immaginare. Come si vede, un elenco privo d'ordine; si tratta dei primi passi della riflessione. In simili nozioni non si conosce nessuna connessione e nessuna totalità. Solo, si riconosce ciò che è essenziale.

Il secondo oggetto della conoscenza è il corpo, il terzo l'organo della sensazione, a proposito del quale vengono menzionati cinque organi esterni. Gli indiani sostengono che la pupilla dell'occhio non sia l'organo della vista, né l'orecchio l'organo dell'udito: l'organo della vista sarebbe un raggio di luce che dalla pupilla va verso l'oggetto veduto; l'organo è questo raggio; nella stessa maniera, l'etere interno alla cavità dell'orecchio comunica con l'oggetto che viene udito mediante l'etere che sta in mezzo tra oggetto ed orecchio; l'etere è l'organo dell'udito. Il raggio di luce di norma non è visibile, come una fiaccola in un giorno di sole, tuttavia in certe condizioni risplende, come gli occhi d'un gatto nella notte; in tal caso l'organo stesso riluce. L'acqua, la saliva, è l'organo del gusto. Tesi simili a quelle enunciate qui circa la vista si ritrovano anche nel *Timeo*³⁵ di Platone, e nella *Morfologia* di Goethe vi è un contributo del signor consigliere di corte Schultz³⁶ sul fosforo dell'occhio, il quale sarebbe il principio materiale di ciò che riluce, che fornisce interessanti chiarimenti in merito. Casi d'uomini che vedono nottetempo in maniera che il loro occhio illumini l'oggetto si presentano in quantità, ma si tratta d'un fenomeno che richiede, per verificarsi, circostanze particolari.

Il terzo oggetto del conoscere è l'organo della sensazione ed il quarto oggetto di dimostrazione sono gli oggetti dei sensi: olfatto, gusto, eccetera.

Qui sono inseriti i principi di Kan.āda grazie ai quali gli oggetti sono meglio considerati³⁷. Il primo è la sostanza; sono elencate nove sostanze: terra, acqua, luce, aria, etere, tempo, spazio, anima, intelletto. Si tratta di sostanze materiali; i loro elementi costitutivi sono gli atomi. La filosofia di Kan.āda è atomistica. Egli si dilunga sul legame intercorrente tra gli atomi, a cui è da ricondurre anche il pulviscolo solare.

Il secondo dei principi di Kan.āda è la qualità; sono ventiquattro: colore, sapore, odore, tatto, numero, grandezza, individualità, congiunzione, disgiunzione, anteriorità, posteriorità, peso, fluidità, tenacità, suono, intelligenza, piacere e dolore, attrazione e repulsione, volontà, virtù e vizio, l'ultima qualità³⁸ ne comprende tre: velocità, elasticità e movimento³⁹.

Il terzo principio è l'azione, il quarto la comunanza, il quinto la differenza, il sesto la congiunzione ed il settimo – secondo alcuni – la negazione. Questo è il tipo di filosofia che si riscontra presso gli indiani.

Nella filosofia di Gotama risaltano due punti: l'evidenza, e ciò che è interessante sapere; il terzo [punto] è il dubbio. In quarto luogo, viene un'altra categoria: la vera dimostrazione, il ragionamento formale; si tratta né più né meno che del sillogismo in senso formale. A questo proposito vengono addotte cinque proposizioni: 1) la collina arde; 2) infatti fa fumo; 3) ciò che fa fumo, brucia; 4) la collina fa fumo; 5) dunque brucia. Lo sviluppo è uguale al nostro sillogismo, ma si presenta in modo tale che quello di cui si tratta viene prima, mentre noi cominceremmo da ciò che è universale. Questa è la forma consueta. Queste indicazioni potrebbero bastare, ma prima di passare al mondo greco, voglio ancora riassumere in breve il contenuto fondamentale della filosofia indiana.

Presso gli indiani abbiamo veduto che il pensare, il raccogliersi dell'anima in se stessa, il suo innalzarsi all'universalità, si costituisce per sé e che questo è appunto lo scopo finale, il punto fondamentale. Lo scopo è un'astrazione: il divenire per sé dell'anima nella maniera più astratta; poiché lo spirito è per sé, ma è per sé in maniera del tutto astratta, possiamo chiamare questa condizione "sostanzialità intellettuale": non nel senso della filosofia della sostanza, per cui la materia è l'uno – non però unità di spirito e natura: la materia non è lo scopo ultimo –, bensì abbiamo veduto che si tratta proprio del contrario: lo spirito s'innalza fino a se medesimo, certo considera la natura, ma questa considerazione è solo un mezzo per liberare lo spirito; si tratta dell'esercizio del pensare, che per fine ha l'essere in sé e per sé dello spirito.

Fine è la sostanzialità intellettuale, mentre nella filosofia, in generale, essa è il fondamento essenziale, l'inizio; è l'idealismo secondo il quale il pensare è per sé, è il fondamento della verità. Il principio caratteristico dell'oriente sta essenzialmente in quest'intuizione universale: intuizione perché, nell'astrazione, è essenzialmente identica, immobile in se stessa; dunque per la filosofia è vitale approdare su questo terreno. La riflessione europea, l'intelletto europeo deve annegare in questa sostanzialità, nella quale l'io come tale svanisce. Nella filosofia europea vige il principio contrario: la soggettività capace di riflettere. La quale, per gli europei, presso di noi, vale nella sua accidentalità⁴⁰: l'io – che io creda, voglia, sappia, reputi qualcosa – è ciò che conta con riguardo alla domanda⁴¹ circa le mie ragioni e la mia volontà; in questo consiste la soggettività europea che ascrive infinito valore all'io.

La sostanzialità intellettuale è l'estremo opposto; in essa viene meno qualsiasi soggettività dell'io. La soggettività è la vanità soggettiva per la quale tutto ciò che è oggettivo diviene vano ed è vero solo per la mia riflessione, solo per il mio arbitrio. In tal modo non si dà nessuna verità obiettiva, nessun dovere obiettivo, nessun diritto in sé e per sé, ma solo entro me stesso: ciò che resta è solo la vanità del soggetto. La quale è sì mobile, produce sì idee, ragioni, riflessioni: ma tutto questo dipende solo dalla soggettività del singolo. L'interesse di pervenire alla sostanzialità intellettuale sta nel fatto che, in essa, la vanità soggettiva può venir soffocata; in essa sparisce la riflessione con tutta la sua ragionevolezza. Ecco il vantaggio d'un simile punto di vista.

Vi è però anche un difetto implicito in questa prospettiva: la sostanzialità intellettuale viene raffigurata solo come un fine, come uno scopo per il soggetto, solo come condizione soggettiva che si produce nell'interesse del soggetto. Dunque manca l'obiettività in genere. In quanto la sostanzialità intellettuale è in sé ciò che è obiettivo in sommo grado, è tuttavia solo ciò che è obiettivo in modo astratto, ed è priva di forma obiettiva, della forma essenziale dell'obiettività. La sostanzialità intellettuale che resta nell'astrazione ha per sua esistenza solo l'anima soggettiva.

Pertanto è la fuga, il vuoto, ciò che è privo di determinazione, non organizzato, indeterminato; tutto finisce con lo scomparire nella sostanza; come tutto sprofonda nella vanità, dove permane solo la forza soggettiva della negazione, così di necessità tutto svanisce entro l'intellettualità sostanziale: d'altronde la vana soggettività, in se stessa, non contiene nessuna forma.

Del pari la natura astratta della sostanzialità intellettuale non contiene nessuna determinazione, ed è vuota. Ad essa manca l'obiettività capace di formarsi da se stessa, cosicché emerga la determinazione ed il fondamento: la forma infinita, ciò che si chiama pensare, l'obiettività capace di determinare se medesima. Il pensare è allora il mio pensare; la mia anima pensa, colui che pensa è l'io: ed è perciò anche soggettivo; è giocoforza che io vi prenda parte. Tuttavia, in secondo luogo, il pensare è l'universale; nel pensare v'è l'universalità che contiene la sostanzialità intellettuale.

In terzo luogo il pensare è l'attività capace di dar forma, il principio del determinare. Come abbiamo chiamato sostanzialità intellettuale quella prima unità, ora abbiamo il pensare. Abbiamo un secondo modo dell'oggettività, che è in se stessa forma infinita. Il pensare è il vero terreno da raggiungere, esso è capace di sviluppare e determinare se stesso ed in tal modo assegna un posto al contenuto particolare lasciandolo libero e contenendolo in se stesso. Nell'intuizione orientale vacilla solo ciò che è particolare: ciò che, presso gli indiani, è determinato a passare. Invece sul terreno del pensare, poiché esso è capace d'imprimere una forma, anche il particolare ha un suo posto; può radicarsi in se stesso, può cristallizzarsi: è l'acuminato intelletto europeo; a liquidarlo vengono buone le rappresentazioni orientali, ma sul terreno del pensare il particolare si mantiene mobile e non deve diventare per sé. Ciò che è particolare è contenuto nel pensare, ma è solo un momento dell'intero sistema e non sussiste per sé. Interessante è che il pensare divenga terreno passibile di sviluppo.

Negli indiani abbiamo trovato anche un contenuto determinato – intelligenza, coscienza, eccetera – che viene preso in considerazione; tuttavia in quanto viene preso in esame, la considerazione di esso, di ciò che è particolare, è arida, priva di pensiero e di sistematicità, giacché una simile considerazione sta al di qua, cade al di fuori dell'unità, laddove ciò che è sostanziale sta dalla parte opposta; la considerazione che si svolge al di qua è arida e misera. Pertanto ciò che è particolare possiede la forma legnosa del ragionamento, del sillogismo, come presso gli scolastici. Tuttavia sul terreno del pensare, il particolare può conservare i suoi diritti; può venire riguardato e compreso come momento dell'intero. Così ad esempio la natura per l'anima è solo un mezzo, un'occasione per raccogliersi e determinarsi in se stessa. Ciò esprime l'idea: ma in quanto essa non sia considerata in sé e per sé. Il contenuto è diventato oggetto, ma non per se stesso⁴². Del pari ciò che è oggettivo – acqua, eccetera – non viene preso in considerazione e non viene compreso nell'idea. Esso è negli orientali ciò che merita adorazione, ma è anche il difetto del loro sistema.

Il terreno davvero obiettivo del pensare è radicato nella reale libertà del soggetto, cosicché ciò che è, ciò che è universale e sostanziale, ha da avere obiettività. Il pensare è solo l'universale in genere; io sono, nel medesimo tempo, il terreno del sostanziale e quello del pensare sé; in tal modo, anche l'universale ha esistenza. Il pensare è l'universale ed esiste come io, come soggetto libero; così l'universale ha esistenza immediata; non è mero scopo, non è la condizione nella quale si passa, bensì possiede immediata esistenza. L'assolutezza è presente. Mentre io colgo me stesso come pensante e come ciò che è universale, mi colgo come libero ed in tal modo l'universale stesso è presente.

È la determinazione che incontriamo nel mondo greco ed il cui perfezionamento è argomento della nostra successiva trattazione. Dapprima ciò che è universale si presenta come qualcosa di completamente astratto – dinanzi al mondo concreto –, ma esso ha valore su un terreno comune ad entrambi: sia per il mondo concreto, sia per ciò che è in sé. Quest'ultimo non è un al di là, e ciò che è presente vale per il fatto che si trova in ciò che è in sé, ossia ciò che è in sé, l'universale, è la verità degli oggetti.

Il primo periodo: la filosofia greca

Solo con la filosofia greca si registra il vero inizio. Quel che viene prima ha una funzione preparatoria. Di altre filosofie – mongolica, persiana, siriana – non diciamo: discorrerne sarebbe mera erudizione¹.

Quando si parla della Grecia, ogni uomo colto si sente a casa propria², e questo vale specialmente per noi tedeschi. Gli europei hanno ricevuto la loro religione dall'oriente: non dal lontano oriente, ma dalla Siria: poco distante dalla Grecia, verso est. Ma la scienza e l'arte, tutto ciò che dà lustro alla nostra vita spirituale e ad essa conferisce dignità, in parte ha origine direttamente dalla Grecia, in parte ci è pervenuto indirettamente per il tramite dei romani, che sono stati i primi modelli e maestri degli europei. La chiesa cattolica ne conserva tuttora l'idioma ed il nostro diritto, in forza del quale è istituita la proprietà, deriva da quello romano. Solo dopo che l'indole europea³ ebbe pagato il prezzo del duro servizio nei confronti della chiesa e del diritto, solo dopo che essa si rese conto di potersene affrancare, solo dopo esser stata logorata in questo servizio ed esser divenuta capace d'un'esistenza libera, solo dopo una simile esperienza durante la quale l'umanità europea cominciò a riconoscersi per se stessa, a vivere per se stessa e nel presente, solo allora venne meno ciò che, per essa, è estraneo e storico. Solo allora l'uomo aspira ad abitare nella sua propria patria, comincia ad effettuare inferenze e ad esaminare le cose a partire dalla sua ragione e dal suo intelletto. La filosofia fondata sull'esperienza inizia ad osservare il mondo che si trova davanti. Così, con lo spirito patriottico⁴, ritorna in auge l'amore per la scienza libera, per l'arte libera e per il gusto esercitato liberamente, l'amore per la filosofia greca. Per godere di tutto questo, ci si volge ai greci. Grazie ai greci ci si sente come in patria, poiché essi hanno fatto del loro mondo la loro casa, la loro patria. Poiché essi stavano bene a casa loro, noi stiamo bene presso di loro; ci lega il comune spirito patriottico.

La storia della vita greca porta anche altrove; l'arte e la vita dei greci conducono in Asia ed in Egitto. Tuttavia di questo riferimento si può anche fare a meno, e reperire all'interno della vita greca il germogliare, il progredire ed il fiorire delle scienze e delle arti: in questo è già inclusa l'origine del declino posteriore. Ciò che era estraneo, per i greci, era solo materia, impulso; essi l'hanno modificato, trasformato: loro caratteristica è appunto il soffio spirituale, la forma impressa dall'arte e dalla scienza, che esprime la forma pura del pensare. Dunque, per afferrare la vita greca, la filosofia greca, possiamo soffermarci solo su questo [tralasciando le fonti trasformate dai greci]. I greci hanno infuso nuova linfa spirituale a quel che hanno ricevuto: spirituale è solo ciò che vive di nuova vita. Questo si trova anche nelle idee dell'India: i bramini si dicono rinati. Ciò che nasce in un primo tempo è la vita naturale, la coscienza naturale, il sapere naturale; ciò che nasce per la seconda volta è la vita generata per mezzo dello spirito, solo questa è spirituale.

Presso i greci assistiamo al progredire dello spirito. Prendendo le mosse da quanto hanno fatto e posseduto, essi hanno redatto anche una storia, serbando ricordo di questi inizi: una storia del mondo, una cosmogonia, una storia degli dèi, una teogonia, ed anche una storia del fatto che l'uomo è pervenuto alla cognizione del fuoco, delle pratiche agricole e della coltivazione dell'ulivo⁵; di questi primi passi propri di qualsiasi cultura, che esprimono l'uscita dalla selvatichezza originaria,

essi hanno serbato soddisfacente memoria. Perciò essi sono a casa propria, presso di sé, anche dal punto di vista della storia esterna. Presso di loro risalta e s'esprime lo sviluppo del pensiero a partire dai suoi elementi primitivi, che possiamo trattare senza bisogno di cercare un qualche pretesto esteriore, senza sentirci vincolati sul piano storico.

Il punto di vista del mondo greco è lo spirito della libertà; la caratteristica dei greci sta nella serenità dello spirito. La libertà differisce dal principio orientale. In base ad essa, il soggetto esiste per sé, si trova come astratto, ma anche come assoluto per sé; la libertà del soggetto è il principio della filosofia greca: l'io che si sa infinito e nel quale ciò che è universale è individuato come presente. Si tratta del pensare in genere, dell'universale attivo come riferimento a sé, che significa poi: io=io. Io è il riferirsi di me a me, cosicché io faccia astrazione da me come qualcosa di particolare e metta in risalto la mia natura universale. Questo pensare è ciò che determina sé entro se stesso, è la determinatezza capace di patire dentro di sé, capace di darsi un contenuto, che vien posto in rilievo per il fatto d'essere il contenuto del pensare; non avviene come presso gli orientali, per i quali il contenuto è colto solo in maniera negativa e l'unica caratteristica dell'io è perire. Qui ciò che è determinato è contenuto entro ciò che è universale, e quest'ultimo è organico e si sviluppa. Il mondo greco si dà daffare per estendersi su questo terreno, per ampliare e per dare compimento ad un simile modo di pensare. Il risultato è il mondo delle idee⁶, il quale presenta sì il lato soggettivo secondo il quale esso è il mio pensare, ma in maniera che quest'aspetto costituisca in pari tempo la sostanza del mondo reale.

Due vie sono essenziali per distinguere i concetti: l'una è quella in forza della quale il contenuto prodotto dal pensare viene generato per costituire un mondo: è l'oggettività del mondo delle idee; il mondo della verità, prodotto in maniera obiettiva, deve poi assumere la seconda determinazione, per la quale viene riassorbito all'interno del soggetto. Dapprima l'idea viene prodotta come oggetto; poi essa si qualifica come idea che sa se stessa. L'io è conosciuto entro l'idea medesima ed il sapere viene colto come la forma infinita, come un intero di determinazioni appartenenti al contenuto. L'elemento determinante è la forma infinita, la quale è necessario sia compresa come io, come principio del sapere. In tal modo l'idea è afferrata come quella che sa se stessa e questo sapere è lo spirito, l'idea si dà poi come spirito: concetto caratteristico dell'epoca moderna. Che l'io venga colto come forma infinita è riconducibile al fatto che esso non può venir afferrato come qualcosa di particolare, d'empirico, il che sarebbe irricevibile.

L'idea, la cosa eterna che è in sé e per sé, è il principio del mondo greco; essa viene esplicitata per mezzo del pensiero, cosicché pervenga alla coscienza; la soggettività appare ancora accidentale; essa non è ancora assunta entro la cosa: questo avviene solo con lo spirito. Poiché presso i greci trova svolgimento l'idea come qualcosa d'oggettivo, la soggettività sta ancora di fronte ad essa in forma accidentale. In oriente uno solo è libero, nel mondo greco liberi sono solo alcuni; la situazione è caratterizzata in modo tale che la soggettività, di contro alla cosa, all'idea, è affetta da naturalità e da accidentalità; entro la sfera politica, liberi e schiavi convivono; tra i greci hanno grande peso i virtuosi nell'arte, nella poesia, nella scienza, e coloro che eccellono per dirittura morale, per virtù, eccetera; la soggettività, in forza del suo carattere accidentale, possiede un riferimento essenziale alla naturalità. Invece nel mondo moderno, tutti sono liberi, tutti sono soggetto in sé e per sé. La soggettività come tale assume un valore infinito; ci si è liberati della naturalità ed il lato soggettivo è divenuto completamente identico a quello oggettivo, alla cosa, all'essere.

Veniamo ora alla considerazione più dettagliata del mondo greco. I periodi principali⁷ sono: 1) da Talete ad Aristotele; 2) la filosofia greca entro il mondo romano; e 3) la filosofia neoplatonica. Il primo periodo registra i passi iniziali del pensiero filosofico sino a che esso, grazie ad Aristotele, pervenga alla scienza: la formazione, lo svilupparsi del pensiero in se stesso fino alla totalità della scienza. L'epoca di Talete cade nel VI secolo a.C., quella d'Aristotele nel IV secolo. Durante il secondo periodo, la scienza si dissolve in sistemi particolari, ciascuno dei quali incarna la totalità: stoicismo, epicureismo e scetticismo; così ciò che è particolare si dà come sistema, ma in maniera unilaterale; l'uno costituisce l'estremo dell'altro. I primi due esprimono l'antitesi, mentre lo scetticismo è comune ad entrambi, configurandosi come la totalità negativa in opposizione al dommatismo. Il terzo periodo, la filosofia neoplatonica, è invece affermativo e porta a compimento

lo sviluppo del pensiero in direzione d'un mondo ideale ed individuale.

Parte prima: da Talete ad Aristotele

Nel primo periodo distinguiamo tre sezioni.

1) Da Talete ad Anassagora. Cominciamo dall'assoluto in genere, da ciò che è semplice. Poi si mostrano le prime determinazioni interne all'assoluto; sono i primi tentativi, i primi modi della determinazione, sino ad Anassagora. Quest'ultimo qualifica il vero come *voũç*, come pensiero dotato di movimento. Potremmo dire 'ragione' o 'intelletto', ma non si tratta di qualcosa che sta fuori dal mondo, bensì dell'intelletto in genere. Di lui Aristotele dice che è come un sobrio che fa la sua comparsa tra ubriachi⁸. Il determinare se stesso, l'attività, il movimento, è qui il principio primo, è il pensiero obiettivo, il pensiero capace di determinare se stesso (Anassagora).

2) I sofisti, Socrate ed i socratici: il principio della soggettività. L'oggetto, il pensiero, ancora nella sua soggettività, nella sua accidentalità, ossia il pensare (il pensiero che determina se stesso) preso dapprima accidentalmente, in parte come principio astratto, in parte come principio soggettivo, contingente.

3) Platone ed Aristotele: la scienza greca entro la quale il pensiero obiettivo prende forma in funzione dell'intero. Platone è il pensiero puro, ma concreto: l'idea, il pensiero che determina sé entro se stesso. Anche in Aristotele l'idea è pura, ma in quanto efficiente, in quanto attiva: il pensiero si determina mediante l'attività e non nell'astrazione, come in Platone, per il quale l'idea si dà solo nella forma dell'universalità; in Aristotele l'idea esiste nella forma dell'efficienza, del suo determinarsi. Non mi dilungo oltre circa le fonti; esse si trovano senza fatica in qualsiasi manuale.

1. Prima sezione: da Talete ad Anassagora

In questa prima sezione abbiamo da considerare parecchi argomenti. Mi propongo di svolgere il più brevemente possibile l'antica filosofia ionica. I pensieri sono ancora molto astratti e molto poveri. Tuttavia ci si può anche estendere a lungo sul tema, se si mettono insieme e si combinano le cognizioni erudite, se si compiono deduzioni ed inferenze. Certo, il contenuto resta molto scarso. Dobbiamo trattare più da vicino i seguenti punti: 1) Talete ed i sette sapienti; 2) i pitagorici; 3) gli eleati: Senofane, Parmenide, Zenone, eccetera; 4) Eraclito; 5) Empedocle, Leucippo e Democrito; 6) Anassagora.

In queste filosofie non è da disconoscere un progresso. Dapprima si hanno nozioni del tutto astratte – è il caso di Talete e degli altri ionici – quali l'acqua, l'aria, l'infinito, dunque figure particolari. Un passo avanti compie Pitagora; se prima il principio assoluto è determinato in maniera naturale, come acqua, eccetera, ora la forma della determinazione è l'uno, il numero. Certo poi questo si differenzia in 1, 2, 3, eccetera; la determinazione di ciò che è in sé e per sé s'indirizza così verso ciò che è concreto. In terzo luogo, vengono gli eleati. Con loro si verifica il netto e violento distacco del pensiero dall'immagine sensibile, come pure dalla figura del numero. Il principio degli eleati sta nel puro essere. Da un lato, presso gli eleati, si trova l'essere, dall'altro, grazie a loro, si schiude il movimento del pensare, capace di gettare confusione tra ciò che è determinato, per mostrare che non il molteplice è vero, bensì solo l'uno. In quarto luogo, Eraclito fa vedere in che cosa consista, secondo gli eleati, il processo soggettivo del pensare; il movimento soggettivo del pensiero implica che ciò che è finito non sia autentico; in Eraclito il processo soggettivo del pensiero perviene alla coscienza oggettiva; egli erige a principio il processo stesso, il movimento, il mutamento. Per lui ciò che è assoluto è ciò che si muove, ciò che muta. In quinto luogo, Empedocle, Leucippo e Democrito tornano all'estremo opposto, quello dei principi in quiete, materiali, semplici, cosicché il movimento, il processo, differisca da quelli, e ciascun sostrato, se così si può dire, differisca da questo. Infine Anassagora riconosce come essenza il pensiero capace di muovere e di

determinare da sé; e questo è un grande progresso.

È da notare che nel complesso queste filosofie, sia dal punto di vista geografico, sia secondo il loro contenuto, si possono distinguere in due gruppi; il primo è prevalentemente orientale (asiatico), il secondo comprende⁹ in particolare i greci occidentali, la Magna Grecia. Abbiamo così, in Asia Minore, su isole o terraferma, Talete, Anassimandro, Anassimene, da Mileto; Eraclito, da Efeso; Leucippo forse da Mileto o dall'isola di Melo, e Democrito dalla Tracia (Abdera era una colonia milesia); Anassagora, da Clazomene, una città della costiera ionica: in séguito si trasferì ad Atene; Diagora, da Creta [in realtà Melo], eccetera. Poi vi sono gli italici; Pitagora, che era di Samo, ma attivo in Italia; Senofane di Colofone che viveva ad Elea; Parmenide, nato ad Elea, come Zenone; Empedocle, di Agrigento, in Sicilia; in Italia vivevano anche parecchi sofisti. Solo Anassagora si recò ad Atene: dove riunì nella sua persona la scienza, a metà strada rispetto ai due versanti, e dove stabilì la capitale filosofica. Questo è quanto attiene alle differenze geografiche.

Una medesima distinzione si ritrova nella configurazione del pensiero; nei filosofi dell'Asia Minore, esso possiede un aspetto sensibile e materiale, come l'acqua, eccetera. Invece in occidente prevale il pensiero, elevato a principio in quanto tale; ad esempio in Pitagora il principio è il numero: il sensibile privo di sensibilità, un qualcosa di sensibile preso secondo la maniera universale propria del pensiero. Nella scuola eleatica, il principio è il puro essere. Dunque questi sistemi, in base alla forma universale entro la quale il pensiero viene colto, si differenziano dal punto di vista geografico: essi presentano una differenza di natura universale, la quale si fa valere anche sul piano geografico¹⁰.

Talete ed i sette sapienti

In primo luogo ci s'imbatte nei cosiddetti sette sapienti di Grecia. Il più interessante dei quali è per noi Talete. Tuttavia voglio anche fornire qualche ragguaglio sugli altri, sulle loro caratteristiche. Innanzi tutto è da rilevare che Talete e gli altri sapienti fioriscono all'epoca di Ciro, all'epoca della decadenza delle città ioniche e della libertà greca in Asia Minore¹¹. Un mondo bello, che s'era sviluppato per sé e che si trovava ad un livello di civiltà più elevato della Grecia continentale, va in rovina: a questo punto entra in scena la filosofia. Erodoto ricorda che Talete, passeggiando con Creso, predisse un'eclisse solare. Creso ed i Lidii, per primi, misero a repentaglio la libertà ionica, la quale fu annientata solo più tardi dal dominio persiano. Molti abitanti delle città ioniche andarono in cerca d'altri luoghi per vivere, specialmente verso occidente. Parimenti il declino delle città ioniche, nella Grecia propriamente detta, fece nascere il bisogno d'istituzioni legislative; l'età patriarcale era conclusa. Fu creato un legame formale tra i cittadini. I sapienti si trovano ad agire in queste circostanze, in parte partecipando alla lotta delle città ioniche, in parte emigrando, in parte come autorevoli personalità in Grecia: è il caso di Solone ad Atene, o di Periandro, tiranno di Corinto.

I sapienti di Grecia sono sette, ma i nomi tramandati non sono sempre i medesimi. Diogene Laerzio¹² afferma che l'accordo è su quattro di essi: Talete, Biante, Pittaco e Solone. Quanto alla loro coscienza ed al loro comportamento, egli sostiene che non furono né sapienti né filosofi, bensì uomini e legislatori intelligenti; erano sapienti, ma non avevano eretto la scienza ed il filosofare a loro fine esclusivo. Solo di Talete s'afferma espressamente che nell'ultimo periodo della sua vita si sarebbe dedicato alla filosofia. Si tratta d'uomini pratici, d'uomini dediti agli affari: non nel senso nel quale intendiamo noi, secondo cui l'attività pratica s'applica ad una particolare branca dell'amministrazione dello Stato, all'economia, bensì nel senso che costoro vivevano in Stati democratici e pertanto prendevano parte alle cure relative a ciò che riguarda tutti, all'amministrazione dello Stato; essi non erano statisti come Milziade, Temistocle, Pericle, eccetera, bensì uomini di Stato d'un'epoca in cui era in gioco l'esistenza ed il consolidamento dello Stato e la fondazione d'un ordinamento giuridico.

Così appaiono soprattutto Talete e Biante; Erodoto¹³ narra d'entrambi, e di Talete ricorda in particolare che egli, già prima dell'assoggettamento degli abitanti della Ionia dovuto a Creso, aveva suggerito loro di costituire una federazione di città, uno Stato con una capitale, al cui centro stesse una città dell'Asia Minore. Questo consiglio non fu seguito; il che li isolò, li indebolì e li espose alla sconfitta. Altrettanto poco gli ioni fecero tesoro del suggerimento di Biante di Priene, il quale, più

tardi – quando Arpago, generale di Ciro, portò a compimento il loro assoggettamento – li consigliò d'andarsene in Sardegna con una flotta comune: dove avrebbero potuto esser liberi e vivere felici; se fossero restati in Ionia, egli non vedeva nessuna speranza per la loro libertà. Anche Erodoto approva questo suggerimento.

Anche gli altri sapienti si trovano ad agire in frangenti simili. Periandro è signore di Corinto. Solone è il celebre legislatore d'Atene, e per questo è principalmente noto; anch'egli è tra i sapienti. A pochi è toccata la sorte di raggiungere la gloria in qualità di legislatori; con Solone la condividono solo Licurgo, Numa, eccetera. Tra i popoli germanici nessun individuo può vantare l'onore d'esser stato il legislatore del suo popolo. Nell'età moderna, negli Stati moderni, gli istituti legislativi sono sempre già presenti e v'è poco d'aggiungere; possono darsi ancora solo miglie di dettaglio, ed in questo caso si tratta solo di modifiche rispetto a leggi già esistenti, del perfezionamento di loro singoli aspetti.

Anche Solone e Licurgo sono reputati legislatori, ma essi non hanno fatto altro che conferire forma diversa l'uno alle consuetudini doriche e l'altro a quelle ioniche: non hanno fatto altro che condurre a compimento ciò che, del generale dissenso, rappresenta un aspetto provvisorio: non hanno fatto che porre rimedio a questi inconvenienti mediante leggi positive. Solone fu uomo di Stato e legislatore. Non fu uno statista perfetto, come mostra il seguito della sua storia: dopo che egli completò la sua legislazione, Pisistrato s'eresse immantinente a tiranno, e se una legislazione non può ovviare ad un fatto come questo, allora vuol dire che è minata da qualche carenza essenziale. Pisistrato divenne tiranno in modo molto semplice, persino puerile. Una costituzione dev'esser capace d'opporle resistenza ad un attacco del genere. Si tenga presente che Pisistrato non sopprime la costituzione di Solone. In Diogene Laerzio¹⁴ si legge d'una lettera nella quale Pisistrato invitò Solone a far ritorno ad Atene per viverci come libero cittadino; Pisistrato, appartenente alla schiatta di Codro¹⁵, si limita a reclamare le rendite ed i diritti di cui la sua stirpe aveva goduto in Atene, lasciando in vigore la vecchia costituzione. In effetti, Pisistrato conserva la legislazione di Solone. Con il suo governo, egli ha reso avvezzi gli ateniesi alle leggi soloniane, ha mutato la legge in costume, rendendola spirito vivente dei cittadini ateniesi. Ciò fatto, il suo dominio non fu più indispensabile ed i suoi figli furono cacciati dalla città. Solone è l'autore delle leggi, ma altra cosa è trasformare gli istituti legali in abitudine e costume, in spirito vivente d'un popolo. In tal modo fu raggiunto l'obiettivo il più elevato. E questo basta circa la biografia dei sette sapienti.

I quali sono famosi anche per la loro saggezza, per i loro detti, che ci sono stati conservati (ad esempio da Diogene Laerzio¹⁶) e che d'altronde a noi, per qualche aspetto, appaiono molto superficiali, triviali ed insulsi. Questo perché la riflessione, [il formulare] asserzioni aventi valore generale, è per noi del tutto normale, e perciò simili massime ci si presentano come scipite e prive di contenuto. Tuttavia, altro fu afferrare per la prima volta ciò che è universale nella forma dell'universalità e portarlo alla coscienza. Abbiamo elegie attribuite a Solone contenenti i doveri generali verso gli dèi, la famiglia, la patria¹⁷, eccetera espressi in sentenze. Quel che rende morale la vita, i doveri, i compiti forniti di valore generale, tutto ciò fu elevato al grado della coscienza ad opera di questi uomini. Dovere è quel che si trova nella natura della cosa. Dovere, il dovere che guida la vita umana, sono le relazioni giuridiche e morali verso gli altri, sono simili nozioni universali.

Di tal fatta sono i motti caratteristici di questa sapienza; molti sono insignificanti, ma altrettanti appaiono più insignificanti di quanto non siano. Come una sentenza di Chilone: ἐγγύα, πάρα δ'ῆτα: «Fatti garante per qualcuno e fastidi ti giungeranno tosto». Per un verso, si tratta d'una regola assolutamente ordinaria di prudenza, ma gli scettici hanno conferito a questa proposizione un significato completamente diverso, superiore e più generale. Riferendovisi, Sesto Empirico¹⁸ afferma che già gli antichi erano degli scettici; interpretata in senso generale, la proposizione significa che se ci si lega a qualcosa di particolare, se ci si fissa, si cade nell'infelicità. Senonché, questo è il principio dello scetticismo; niente di ciò che è finito e determinato è realmente in sé e per sé; si tratta solo d'un'apparenza, d'alcunché di provvisorio e non di qualcosa che perduri. 'Farsi garante' assume il senso di vincolare il proprio interesse a qualcosa di definito, esponendosi così a dei rischi, dal momento che nessuna cosa particolare perdura.

Di Solone sono tramandate parecchie di queste sentenze. Uno dei racconti più celebri che lo

riguardano verte sul suo abboccamento con Creso, che Erodoto¹⁹, come sua consuetudine, narra in modo molto particolareggiato. Il succo è che nessuno deve chiamarsi felice prima della sua morte. Tuttavia da quest'aneddoto possiamo prender più dettagliata cognizione del punto di vista entro cui si colloca la riflessione di Solone e del suo tempo. Vediamo che la felicità viene presupposta come il fine più alto e più desiderabile da parte dell'uomo. Nell'età moderna, ciò è espresso dicendo che la felicità è la più elevata destinazione dell'uomo. Una concezione simile, una filosofia pratica di questo genere, si chiama eudemonismo: che da Solone e dalla sua epoca è reputato, rispetto all'individuo, come il fine più sublime.

Se domandiamo che cosa sia la felicità, che cosa sappia dirne la riflessione, la risposta è che essa implica senz'altro la soddisfazione, in qualsiasi maniera si manifesti, attraverso piaceri sensibili o spirituali, e l'uomo ha in suo potere i mezzi per raggiungerla. Però non si ha da cogliere il piacere sensibile immediato, infatti la felicità concerne la nostra situazione nel suo complesso. In essa non vi è solo il principio del piacere e della soddisfazione, piuttosto tutti i singoli piaceri debbono essere subordinati alla situazione complessiva. In effetti, spesso, un certo piacere dev'esser posposto con riguardo a qualcos'altro; il principio eudemonistico stabilisce la felicità come condizione auspicabile per la vita nel suo insieme, la quale dev'essere reputata come un intero.

Se paragoniamo questo principio con quello della filosofia indiana, l'eudemonismo si mostra come il contrario di essa. Secondo la filosofia indiana, la completa liberazione dell'anima da tutto ciò che è corporeo e sensibile costituisce il peculiare compito dell'uomo, cosicché l'anima sia presso se stessa solo come qualcosa di semplice: una perfetta astrazione; per i greci vale il contrario: si tratta sempre d'appagamento dell'anima, ma non mediante fuga, astrazione, ritorno in se stessi, piuttosto come soddisfazione nel presente: concreto appagamento rispetto alle circostanze date.

Secondo il modo di vedere della riflessione, ciò che è universale in sé e per sé non s'è ancora fatto avanti. Si è a metà tra il sensibile immediato e ciò che è in sé e per sé. Il contenuto è il - godimento, la soddisfazione del soggetto, ma questo già in una maniera universale. La forma dell'universalità è già presente. Questo è quanto risulta dall'abboccamento di Creso con Solone. L'uomo non ha di mira solo il godimento immediato, bensì, in quanto pensante, anche il garantirsi il godimento futuro. Creso mostra a Solone di possedere i mezzi atti al raggiungimento della soddisfazione – e dunque della beatitudine –, ma Solone non risponde in maniera positiva alla questione sollevata da Creso, infatti per chiamare uno felice si dovrebbe aspettare la sua morte, dal momento che della felicità fa parte la nostra intera condizione, inclusa quella finale. La stessa morte dovrebbe sopraggiungere in maniera pietosa e beata. Come dice Solone: poiché questa determinazione ultima dell'intero non è ancora presente, egli non può ancora stimarsi felice; la vicenda storica di Creso fornisce la prova che nessuna situazione provvisoria e passeggera merita il nome di 'felicità'. Questo racconto edificante caratterizza bene il modo di vedere proprio della riflessione di quell'epoca.

A proposito dei sette sapienti, Talete c'interessa più in dettaglio. Solo con lui entriamo, in senso proprio, nella storia della filosofia. A questo capitolo appartengono anche Anassimandro ed Anassimene. Non indugeremo sulle loro vicende biografiche. È difficile accertare l'anno di nascita di Talete. L'ipotesi più verosimile è che sia nato il primo anno della XXXV Olimpiade [640 a.C.] o, secondo altri, all'epoca della XXXVIII [628-625 a.C.], e che sia morto il secondo anno della LIX [543 a.C.]. Creso fu sconfitto da Ciro il primo anno della LVIII Olimpiade [548 a.C.], e Talete sopravvisse alcuni anni alla catastrofe. Dunque morì tra gli ottanta ed i novant'anni (549 a.C. circa). La sua famiglia fu identificata con quella fenicia dei Telidi.

Quanto alla sua filosofia, il suo principio è che l'assoluto sia l'acqua. Talete viene considerato da tutti come il primo filosofo della natura. Il principio d'Anassimandro – che ne fu allievo – è che - l'ἄρχή, l'origine delle cose, il principio assoluto, sia l'ἄπειρον, l'infinito, l'indeterminato, ciò che è privo di determinazione, la materia come tale. Anassimene, allievo d'Anassimandro, erige invece l'aria a principio, ad ἀρχή. La forma di ciò che di volta in volta è ritenuto il principio è sempre naturale: aria, acqua, eccetera. Il principio universale s'identifica con una figura fisica. È in questo modo che presso gli antichi si delinea il compito di conoscere la natura. Così il titolo dei suoi scritti – Anassimandro è probabilmente il primo autore d'opere filosofiche – suona: περὶ φύσεως (sull'essenza della natura, su ciò che è vero in genere).

Non interessa considerare più da vicino questi principi, né esaminarne la loro peculiare costituzione; quel che importa è domandarsi in che misura sia già qualcosa di filosofico asserire che ἡ ἀρχὴ è l'acqua, l'aria o l'infinito. A noi sembra più fisica che filosofica; tuttavia non si tratta delle determinazioni proprie dell'intelletto, bensì del fatto che ciò che è materiale possieda significato filosofico. D'altronde ci si potrebbe attendere spiegazioni ulteriori sui principi, ad esempio le prove circa l'asserzione che acqua ed aria siano la sostanza d'ogni cosa o in qual modo i particolari corpi vengano dedotti da questo o da quel principio. Ma su questo vi è poco.

È solo da notare, soprattutto con riguardo a Talete, che egli s'è limitato ad affermare che l'acqua è l'assoluto. Altro non è dato sapere. Anche di Anassimandro e di Anassimene non sappiamo molto più delle loro semplici parole. Studiarli è molto facile. Di Talete trattano una mezza dozzina di luoghi, i successivi ripetono i precedenti. A proposito di Talete, di solito è richiamato anche il modo nel quale i corpi particolari scaturiscono dall'acqua, ossia mediante condensazione e rarefazione. Ma questo non riveste nessun interesse, è completamente indeterminato, non è foriero di nessuna conseguenza. Del pari Anassimandro afferma che dall'infinito scaturiscono infiniti mondi ed infiniti dèi, per poi farvi ritorno. Sono ancora concezioni [cosmogoniche] orientali. Di lui si tramanda che avrebbe sostenuto, più in dettaglio, che dall'indeterminato si separa ciò che è omogeneo; dunque ciò che è indeterminato viene chiamato Caos, ed in esso è presente ciò che è determinato, ma mescolato con esso; si ha separazione in quanto l'omogeneo si congiunge con l'omogeneo e si scinde da ciò che è eterogeneo. Tuttavia queste sono nozioni povere che rivelano solo l'esigenza di passare da ciò che è universale a ciò che è determinato. Resta il fatto che simili asserzioni sono ancora molto insoddisfacenti.

Ora dobbiamo esaminare in che misura l'affermazione di Talete, secondo la quale l'acqua è l'assoluto o – come dicevano gli antichi – il principio, rappresenti qualcosa di filosofico, sia filosofia. È filosofica – e la filosofia comincia con affermazioni di questo genere – perché grazie ad esse sorge la consapevolezza che l'uno è l'essenza d'ogni cosa, è ciò che è vero, è – esso solo – ciò che è in sé e per sé. In tal modo subentra una presa di distanza da quanto si trova nella percezione sensibile, si verificano come una separazione ed un passo indietro da ciò che esiste in modo immediato. Gli antichi avevano molti dèi: gli oggetti sensibili, le montagne, le stelle, i fiumi, il sole, e così via, tutti considerati come potenze autonome e venerati come dèi, esaltati, grazie alla fantasia, come capaci d'agire e di muoversi e reputati dotati di coscienza, di vita e di volontà. Grazie a quell'asserzione vengono soppressi tutti questi modi di vedere, per i quali oggetti particolari della natura sarebbero potenze per sé e per altri, immutabili, vere ed indipendenti; sorge così il pensiero che solo l'uno – solo ciò che ha valore universale – esiste. Un simile universale è il pensiero ed è in relazione immediata con ciò che è particolare, con²⁰ l'apparenza che caratterizza il mondo sensibile.

Implicitamente ciò significa che le esistenze particolari non posseggono nessuna indipendenza e non sono vere in sé e per sé, poiché sono solo qualcosa d'accidentale, sono modificazioni. Questa è la formulazione negativa. In positivo vuol dire che ogni cosa scaturisce dall'uno e che l'uno resta la sostanza di tutto, la materia assoluta d'ogni cosa – nel senso che ogni cosa è un'esistenza particolare in quanto implica una determinazione esteriore ed accidentale – e significa anche che ogni esistenza particolare è caduca, ossia perde la sua forma particolare per divenire di nuovo universale, acqua, aria e simili. Ecco quel che vi ha di filosofico nel sistema per il quale l'uno è il vero principio.

Pertanto la separazione dell'assoluto dal finito non dev'esser intesa come se l'uno fosse un al di là, mentre il mondo finito sarebbe l'al di qua che si mantiene nella sua indipendenza. Questa è spesso la concezione di Dio e del mondo, secondo la quale al mondo viene attribuita autonomia e sussistenza in proprio. Spesso ci s'immagina una duplice realtà – un mondo sensibile ed uno soprasensibile – in maniera che entrambe godano della medesima dignità. L'elemento filosofico è che solo l'uno è ciò che davvero è reale: 'reale' dev'esser preso qui nel suo senso elevato, giacché nella vita quotidiana noi definiamo reale ogni cosa.

Aristotele²¹ sostiene che, a partire dai primi filosofi, il principio di tutte le cose è stato posto per lo più in qualcosa che possiede il modo della materia (ὕλη): da essa deriva l'esistenza di tutti gli esseri, da essa ogni essere nasce ed in essa poi muore, pur restando la sostanza (οὐσία) sempre la medesima e mutandosi solo nelle sue determinazioni; questo è l'elemento ed il principio (ἀρχή) d'ogni essere. (L'uno è il *prius* assoluto). Per costoro nulla diviene, nulla nasce e nulla muore.

Divenire, nascere e morire sono solo apparenze, sono solo determinazioni dell'οὐσία, giacché la natura si mantiene sempre uguale a se stessa. Insomma, ci sarebbe una natura dalla quale tutte le cose divengono, mentre la natura conserva se stessa. L'esigenza che caratterizza lo spirito è espressa dall'uno: ciò che è particolare non possiede vera realtà. Secondo Aristotele non tutti, d'un tale principio, forniscono la medesima quantità e qualità. Talete è l'antesignano d'una simile filosofia. Per lui l'ὕλη è l'acqua.

In secondo luogo, presso gli antichi, l'οὐσία, l'ἄρχη ricevono una certa forma in senso fisico (aria, acqua). Nessuno indica la terra come principio, infatti essa si presenta esteriormente come un aggregato di molte cose singole. Per contro, l'acqua rappresenta un principio neutrale, unico, perspicuo; essa implica la figura dell'unità sensibile con se stessa: come l'aria ed il fuoco; l'ἄπειρον è parimenti l'uno che resta entro se stesso. Il principio dev'essere unico ed è dunque necessario che abbia unità con se stesso entro se stesso; se in esso vi è varietà, come nella terra, allora non è uno con se stesso, bensì molteplice.

Quanto a come Talete abbia scelto proprio l'acqua, Aristotele²² sostiene che forse egli è stato condotto a quest'idea dal fatto che qualsiasi nutrimento è umido; la vita di tutte le nature dipende dalla circostanza che esse si nutrono ed il loro nutrimento è sempre umido. Dall'umido sorge il caldo: ciò da cui qualcosa diviene è appunto il principio. Ecco perché l'acqua; del resto anche i semi hanno natura umida. L'acqua è il principio di ciò che è umido. Alcuni danno grande importanza al fatto che anche i più antichi, inclini a teologizzare, intesero la natura in questo modo; essi misero Oceano e Teti all'origine di tutte le generazioni e lo Stige serviva agli dèi per giurare: gli dèi giuravano sull'acqua. L'acqua sarebbe il τιμώτατον [ciò che è più degno di rispetto] poiché è l'ἄρχαιώτατον [ciò che è più antico]. Tuttavia Aristotele riferisce tutto questo accompagnandolo con un 'forse'. Mentre [Pseudo]Plutarco, *De placitis philosophorum* [I 3 1], lascia cadere il 'forse', come del resto hanno fatto molti che sono venuti dopo.

Ancor oggi chiamiamo l'acqua un elemento, considerandola un ingrediente presente in ogni cosa, una forza fisica astratta e generale; un altro conto è che qualcosa, l'acqua o altro, sia un'esistenza particolare al pari di tutte le altre cose naturali: acqua, aria, eccetera. Il bisogno d'unità conduce a riguardare le cose particolari come alcunché di vero, ma acqua, aria e simili sono qualcosa di particolare. Qui sta l'insufficienza di simili principi: ciò che dev'essere un principio universale e vero non deve avere esso stesso una forma unilaterale e particolare, ma la differenza stessa dev'essere di natura generale; la forma dell'uno non ha da esser unilaterale, ma dev'essere la totalità della forma, e totalità della forma significa attività, coscienza di sé. Come abbiamo veduto in precedenza, [punto di vista] più profondo e più maturo è che la forma si sappia come forma assoluta, come principio di ciò che è spirituale²³.

L'acqua come principio è una figura particolare e qui sta la sua insufficienza. Il passaggio da ciò che è universale a ciò che è particolare è un punto essenziale e si presenta nella forma dell'attività: un'esigenza di carattere universale spinge in questa direzione. È stato asserito – da Aristotele²⁴, anche se non specificamente a proposito di Talete – che tutto s'origina mediante condensazione e rarefazione, ma la base di questa differenza è priva di senso; lo stesso vale, come è riferito²⁵ con riguardo ad Anassimandro, per i molti mondi infiniti che scaturiscono dall'uno: dall'acqua il pesce e dal pesce l'uomo. Una simile produzione è piuttosto una successione, è qualcosa che è privo di concetto, è un'immagine sensibile: una pura forma ricorrendo alla quale si crede di fare asserzioni brillanti, sebbene in essa non vi siano nessuna necessità, nessun concetto, nessun pensiero.

Secondo Aristotele²⁶ la prima difficoltà sta nel fatto che l'universale venga espresso in una figura particolare. La seconda è che, nell'universale, manca l'aspetto dell'attività. A questo proposito, Aristotele²⁷ afferma – e non ci si potrebbe esprimere meglio – che il principio viene determinato in forma di materia: anche se poi questi filosofi andarono oltre, furono costretti ad andare oltre, grazie alla cosa stessa, che aprì loro la via. Infatti se nascere e perire dipendono da uno o da molti, sorge la domanda di quale ne sia la causa. La materia non è causa; il soggetto (ὑποκείμενον)²⁸, la sostanza (ὑποκείμενον)²⁹, ciò che sta a fondamento, non è esso stesso il principio del mutamento; la domanda verte sul principio del mutamento; né il legno, né i metalli sono causa del loro mutare; il legno non è in grado di realizzare un letto, né il metallo una statua: solo qualcos'altro, che è l'autentico fondamento del mutamento, è in grado di farlo. Si tratta d'indagare ora quest'altro

principio, il principio del movimento.

Cicerone, *De natura deorum*, I 25, scrive: «Thales Milesius aquam dixit esse initium rerum, Deum eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret»³⁰. Talete può certo aver parlato di Dio: ma che lo abbia inteso come il voûç, il quale³¹ avrebbe forgiato ogni cosa a partire dall'acqua, ebbene questa è un'aggiunta di Cicerone. Gli antichi³² sono concordi sul fatto che solo Anassagora assuma il voûç come il principio d'ogni cosa. Cicerone³³ mette in bocca ad un epicureo, Velleio, una storia interpretata in modo estrinseco. Egli non ne poteva saper di più. Aristotele nel *De anima*, 405a, afferma: «in base a quanto ho narrato su Talete, appare come egli reputasse l'anima come qualcosa che è capace di muovere; la calamita possiede un'anima, poiché essa è in grado di far muovere il ferro». Diogene Laerzio³⁴ sostiene la stessa cosa dell'ambra gialla ed aggiunge: «Talete ha assegnato un'anima anche a ciò che è inerte». Ma questa non è certo un'affermazione di Talete e con ciò non s'è detto niente di più; nulla d'universale viene stabilito.

Questo è quanto, circa la filosofia degli antichi filosofi greci. Anassimandro ed Anassimene appartengono alla medesima categoria; tuttavia non vogliamo aggiungere altro; l'erudizione mena vanto più d'ogni altra cosa di conoscere gli antichi, tuttavia sa pochissimo di quello su cui si può esser dottissimi.

Pitagora

Passiamo alla filosofia che segue, alla filosofia pitagorica, a Pitagora. Per quel che concerne la sua vita, v'è poco da dire. I pitagorici venuti dopo di lui, i cosiddetti neopitagorici, ne hanno redatto voluminose biografie; essi si sono soffermati soprattutto sull'associazione pitagorica, sulla quale si diffondono a lungo. Ma su questo punto si deve procedere con cautela, se si vuol discernere ciò che appartiene alla storia.

Pitagora è contemporaneo d'Anassimandro e di Talete. Quando Talete morì, Pitagora aveva ventisei o ventisette anni³⁵. Diogene Laerzio³⁶ lo colloca intorno alla LX Olimpiade [540-537 a.C.]. La sua nascita è posta all'epoca della XLIX o L Olimpiade [tra 584 e 577 a.C.]; i moderni la pongono all'epoca della XLIII [608-605 a.C.]. È di Samo ed è perciò un greco dell'Asia Minore. Sotto il dominio di Policrate, Samo viveva allora un periodo di splendore. I mestieri, la cultura e le arti fiorivano; Anassimandro ed Anacreonte vivevano là. Mnesarco, il padre di Pitagora, era un artista, un lapidario; la sua famiglia era d'origine tirrenica e s'era recata a Samo solo dopo la nascita di Pitagora. Suo maestro fu Ferecide di Siro, un'isola delle Cicladi. Di Ferecide ci sono restati alcuni versi. Una poesia comincia così: «Zeus, il tempo, la terra, erano uno»³⁷.

Ben presto Pitagora si recò sulla terra ferma, in Asia Minore, dove deve aver conosciuto Talete, poi andò in Fenicia ed in Egitto. I greci dell'Asia Minore avevano allora parecchi legami politici con l'Egitto; Pitagora dev'esser stato raccomandato al re Amasis da Policrate; questo avvenne poco prima della conquista dell'Egitto ad opera dei persiani³⁸. All'epoca i greci erano legati da molteplici relazioni con gli egiziani. Amasis fece venire nel suo paese molti greci; egli aveva truppe e colonie greche. In Egitto Pitagora dev'essersi fatto introdurre³⁹ a tutti i misteri e dev'esser entrato anche in un ordine sacerdotale locale: la lunga dimora egiziana ha senz'altro esercitato grande influsso su di lui. S'è favoleggiato che egli abbia visitato anche l'India. Ma di questo non v'è riscontro storico.

Allora si guardava all'Egitto come ad un paese assai colto, in contrasto con la Grecia; questo si mostra già nelle differenze di casta; il che presuppone una divisione delle occupazioni tra gli uomini: lo sviluppo d'attività speciali nell'ambito della tecnica e dell'agricoltura, ma anche nelle scienze, nella religione e negli ordini sacerdotali. Del resto, presso gli egiziani, non bisogna immaginarsi profonde cognizioni scientifiche: ad esempio in matematica. Si dice che Pitagora abbia scoperto il teorema che, dopo di lui, porta il suo nome. Di conseguenza, in matematica, gli egiziani erano restati indietro. Talete deve aver insegnato loro a calcolare l'altezza delle piramidi dalla loro ombra confrontata con un uomo mediante una semplice proporzione, il che è però una cosa molto facile: in aritmetica gli egiziani dovevano essere parecchio indietro. La circostanza che Pitagora sia lo scopritore del celebre teorema dimostra che egli non s'è procacciato le sue conoscenze a spese degli egiziani.

Dall'Egitto Pitagora tornò a Samo, dove nel frattempo erano scoppiati dei torbidi. Policrate aveva bandito dall'isola numerosi cittadini, i quali cercavano soccorso presso i lacedemoni; ne

nacque una guerra civile; i lacedemoni intendevano sopprimere il dominio d'uno solo mettendo il governo nelle mani del popolo. In occasione di questi rivolgimenti, per i quali Pitagora non ebbe nessun interesse, egli si ritirò dalla vita pubblica e se ne andò in Grecia, la visitò e si recò poi nell'Italia meridionale, dove, come è noto, si trovavano numerose colonie e città greche.

Qui Pitagora esordì come insegnante: non come uomo di Stato, soldato o legislatore, bensì come maestro. Si dice⁴⁰ che egli si sia dato per primo il nome di filosofo (φιλόσοφος), non servendosi del termine di sofo (σοφός) in uso sino ad allora. In questa definizione di amante della saggezza s'è voluto vedere la sua modestia, in quanto essa esprime non il possesso della sapienza, ma solo il tendere ad essa come ad uno scopo che si ritiene di non aver raggiunto o di non poter raggiungere⁴¹. In senso proprio, la differenza sta nel fatto che σοφός designa un uomo dotato di pensiero e parimenti dotato di spirito pratico, non solo con riferimento a se stesso, alla sfera dei suoi affari privati – per i quali non v'è bisogno di nessuna sapienza –, ma in sé e per sé. Tale è un uomo saggio, onesto, morale. Φιλόσοφος indica l'opposto d'un tale uomo pratico ed interessato alle faccende politiche. Dunque, non si tratta dell'amore per la saggezza come per qualcosa che si desidera possedere – infatti qui non v'è nessun piacere inadempito –, bensì del possesso di essa: come φιλοῖνος non designa uno che è assetato di vino, ma uno che ama il vino e lo beve davvero. Lo stesso dicasi per φιλόσοφος.

Quel che Pitagora fece in Italia in veste d'insegnante ci viene riferito più dai panegiristi tardivi che dagli storici. Ad esempio v'è una biografia di Pitagora redatta da Malchus (Porfirio)⁴². Questa biografia, come altre, è infarcita di notizie che destano meraviglia. In genere nei pitagorici s'avverte la dissonanza fra chiarezza del pensiero e credenza in eventi miracolosi. Anche su Pitagora si raccontano fatti portentosi, in parte molto sciocchi, i quali si moltiplicano durante il suo soggiorno in Italia. Ad esempio si narra⁴³ dell'arrivo di Pitagora in Italia, del suo sbarco a Crotone e del suo incontro per via con dei pescatori che non avevano fatto nessun bottino; egli avrebbe ordinato loro di gettare altrove la rete preannunziando il numero dei pesci che avrebbero pescato. I pescatori gli promisero di fare quel che egli chiedeva, se questo poteva servire; verificatasi la predizione, Pitagora chiese loro di gettare di nuovo i pesci in mare, dal momento che i pitagorici non mangiano pesce. A questo proposito si racconta anche un altro portento: nessuno dei pesci sarebbe morto durante la conta. In Italia Pitagora fondò una scuola, una sorta di ordine, che ebbe una potente influenza sugli Stati della Magna Grecia. Ebbe vita breve ma il suo influsso si prolungò per molto.

Si racconta che Pitagora fosse un bell'uomo, il cui aspetto maestoso incuteva grande rispetto e simpatia; egli aveva una dignità naturale ed una particolare grazia. Perciò le sue sembianze erano peculiari ed avvolte da un fascino misterioso; indossava un abito bianco di lino e s'asteneva dal consumo di certe vivande, ossia dalla carne e da certi vegetali. Possedeva grande eloquenza, mediante la quale esponeva ai suoi amici le sue profonde vedute. Non si limitava ad insegnare, ma conduceva vita comune con essi⁴⁴, per garantire loro una speciale preparazione in vista dello sviluppo della moralità e delle capacità pratiche negli affari.

Ci sono ampie descrizioni di quest'associazione⁴⁵. Nel complesso essa aveva il carattere d'un ordine monastico o d'un ordine religioso moderno. Coloro che volevano entrarvi dovevano sottoporsi in via preliminare ad un esame con riguardo alla loro cultura e per mettere alla prova la loro obbedienza; Pitagora s'informava della loro vita precedente, della loro condotta, delle loro inclinazioni ed occupazioni. Gli adepti devolvevano le loro sostanze all'ordine, ne rientravano tuttavia in possesso allorché decidevano di uscirne. Nell'ordine essi conducevano una vita completamente regolata, rispetto al vestire, al tempo dedicato al sonno, alle attività, al vitto, eccetera; tutto era stabilito. Le occupazioni principali erano la musica ed il metodico apprendimento delle scienze. L'iniziazione poteva essere essoterica o esoterica. Quest'ultima – l'iniziazione ai misteri, ai segreti più reconditi, alle vette del sapere (della scienza) – riguardava i capi dell'ordine, ed in quanto ad esso non erano estranei disegni politici, costoro erano anche impegnati in attività di tal genere⁴⁶. Si perveniva a questo grado mediante un noviziato di cinque anni. Durante questo tirocinio veniva innanzi tutto prescritto il silenzio, il cui nome era propriamente ἔχεμυθια, e che consisteva nel dovere d'astenersi dalle chiacchiere.

In genere si può affermare che questa sia una condizione essenziale per ogni tipo di formazione e di cultura. Si comincia con la comprensione delle idee altrui rinunciando alle proprie, poiché questa

è la condizione per apprendere, per studiare. Questo può esser reputato arduo. Si dice che l'intelletto si sviluppi mediante domande, risposte, obiezioni, eccetera: è però anche vero che così facendo l'intelletto viene non tanto affinato, quanto reso presuntuoso: come quando i bambini tengono ad esibire a tutti i costi la loro opinione. L'interiorità dell'uomo viene conquistata ed estesa entro la cultura; per il fatto di trattenere se stesso, l'uomo, tacendo, non viene privato del pensiero, della vita spirituale; piuttosto ciò costituisce la condizione prima della cultura; i novizi non debbono domandare e rispondere allo scopo di confutare questo o quello, ma debbono cogliere all'interno di se stessi, in silenzio, le idee ad essi estranee; in tal modo lo spirito impara ad apprendere, pervenendo al riconoscimento che le idee e le obiezioni che in un primo momento s'affastellano nella mente non valgono nulla. Così ci si disabituava ad averle, mentre il discernimento cresce e gli interrogativi e le idee occasionali contano sempre meno. In ciò consiste la ἐξεμυθία.

Vi sono anche puntuali ed estese descrizioni del modo di vivere dei pitagorici, di com'era divisa la loro giornata, di quali esercizi svolgevano, eccetera. Durante i cinque anni di noviziato, agli adepti non era possibile vedere Pitagora: lo potevano solo ascoltare da dietro una tenda. Queste notizie sono molto più tarde. L'ordine non durò a lungo. L'associazione deve aver veduto la fine quando Pitagora era ancora vivo. Si dice⁴⁷ che egli si sarebbe attirato contro l'invidia, e che sarebbe morto proprio durante una sollevazione popolare contro la sua associazione.

Una simile associazione non aveva ragione d'esistere in Grecia. Senza dubbio Pitagora ne ebbe l'idea pensando alla pratica della casta sacerdotale egiziana; nella libera terra di Grecia un'iniziativa del genere non poteva durare. In Grecia la libertà è il principio della vita dello Stato, ma in maniera tale che essa non venga determinata come principio del diritto e dei rapporti privati; oggi gli individui sono liberi perché sono uguali davanti alla legge e perciò la morale, i rapporti politici, i punti di vista hanno una loro consistenza, ed entro l'organismo dello Stato possono differire; altrimenti vanno le cose nella democrazia greca dove i costumi, la vita esterna e gli ambiti in genere ad essa collegati debbono mantenere una certa uniformità, ed il sigillo della libertà si manifesta nell'ampliamento di quest'aspetto. L'eccezione costituita dai pitagorici – che non potevano pronunciarsi come liberi cittadini, ma erano dipendenti da propositi e finalità derivanti da particolari vincoli d'affratellamento – non aveva nessuno spazio in Grecia. La connessione tra formazione culturale e scienza resiste sino a periodi più tardi, come sarà ricordato in Platone, ma l'aspetto esteriore è destinato al tramonto. Circa l'età alla quale Pitagora è pervenuto v'è dibattito: secondo alcuni sarebbe vissuto sino ad ottant'anni, secondo altri sino a centoquattro⁴⁸.

Per noi, il punto principale è la filosofia pitagorica: al qual proposito è senz'altro da distinguere la filosofia di Pitagora in senso stretto dai suoi ulteriori sviluppi ad opera dei successori. Sono noti molti suoi seguaci, autori di questo o quel contributo – come Filolao ed Alcmeone –, e di parecchie concezioni è agevole cogliere la semplicità e la rozzezza rispetto agli sviluppi seguenti, nei quali il pensiero spicca in modo più definito e più potente. Sugli aspetti storici di questa differenza non aggiungiamo altro, per passare direttamente alla considerazione della filosofia pitagorica. È parimenti da metter da parte quanto manifestamente attiene ai neoplatonici ed ai neopitagorici; su questo vi sono fonti precedenti: ad esempio Aristotele, che ebbe molti rapporti con i pitagorici, o anche Sesto Empirico, o Platone⁴⁹, nel quale si presentano molti spunti tratti dall'antica scuola pitagorica.

Il semplice e fondamentale principio della filosofia pitagorica è che il numero è l'essenza delle cose e che l'organamento dell'universo riposa su un sistema di numeri e di rapporti numerici: in breve, che il numero come tale è l'essenza di tutte le cose. Il che non vuol dire che in ogni cosa vi siano misura e numero: asserire che ogni cosa ha una certa grandezza ed è caratterizzata da un determinato numero significa solo che il numero è una proprietà, un aspetto delle cose, invece per Pitagora il senso esplicito è che il numero è l'essenza delle cose. Aristotele⁵⁰ sostiene apertamente che Pitagora reputa che limitato, illimitato ed uno siano l'οὐρία e che il numero sia l'οὐρία di tutto. Quanto a noi, ci meravigliamo dell'audacia d'un simile ragionamento che demolisce tutto ciò che per la rappresentazione vale come essenziale, per elevare ed esprimere come sostanza e come vero essere qualcosa di completamente eterogeneo rispetto al sensibile, che caratterizzava il precedente modo di vedere.

Ora consideriamo come ciò debba essere interpretato. Che cos'è il numero? Gli antichi ne hanno

una soddisfacente consapevolezza. Nella sua *Metafisica*, Aristotele⁵¹ afferma che per Platone la matematica sta fuori dalla sfera sia di ciò che è sensibile, sia dell'idea. Essa è μετὰ τὸν, sta a mezzo tra i due piani; differisce da ciò che è sensibile, per il fatto che il numero non è sensibile (αἰσθητὸν) ed è alcunché di non mosso. Ma differisce anche dall'idea, giacché la matematica implica la molteplicità: perciò i numeri⁵² possono essere simili o uguali uno all'altro; invece ogni idea è una per sé.

Questo è esposto ancora più in dettaglio nella *Vita di Pitagora* redatta da Malchus, ossia Porfirio⁵³: Pitagora intende la filosofia nel senso che il pensiero s'affranchi dalle sue catene. Senza il pensiero non si può né conoscere, né sapere nulla di vero; il pensiero vede ed ascolta tutto all'interno di sé stesso; il sensibile, l'altro dal pensiero, è cieco e zoppo. Pitagora s'avvale della matematica a scopo educativo, poiché essa sta a mezzo tra sensibile e soprasensibile: egli se ne serve come d'una propedeutica per condurre a ciò che è in sé e per sé. Malchus cita anche Moderatus di Gades⁵⁴, secondo il quale, poiché i pitagorici non erano in grado d'esprimere i principi primi con chiarezza per mezzo del pensiero, si volsero ai numeri, alla matematica: in tal modo venne facile indicare le determinazioni semplici, ad esempio unità ed uguaglianza – i principi delle cose –, come uno, disuguaglianza, mutamento, diade. Questo modo d'insegnare basato sui numeri, in quanto costituì i primi passi della filosofia, è scomparso a causa dell'oscurità che porta con sé. Platone, Aristotele, Speusippo ed altri si sono poi appropriati dei risultati di esso, riproponendolo come fosse loro, dopo averlo sottoposto ad un'elaborazione spicciola, sostituendo ai numeri determinazioni di pensiero.

Il punto principale è l'oscurità relativa alla determinazione mediante il numero. I numeri 1, 2, 3, eccetera corrispondono senz'altro a determinazioni di pensiero, ma il numero implica appunto che il principio sia l'uno, l'elemento, ciò che è esclusivo, e che le ulteriori determinazioni siano solo il frutto di composizioni a partire dall'uno, ripetizioni di esso nelle quali l'uno, come elemento, resta sempre qualcosa d'immutabile e d'esteriore. Il numero è l'estremo del pensiero e del concetto: presi questi ultimi nella loro massima exteriorità. L'uno è sì pensiero, ma, in quanto esclusivo, esso possiede il carattere di ciò che è sensibile; il sensibile è ciò che sta saldo, ciò che è esteriore a se stesso; così è l'uno, e tutte le sue forme – 2, 3, eccetera – sono affette da quest'intrinseca exteriorità. Invece nel pensiero, nel concetto, v'è unità delle differenze realizzata sul piano dell'idea: la nozione principale è la negazione dell'indipendenza. Se dico 2, 3, nel tre vi sono pur sempre tre singolarità, ciascuna indipendente dall'altra: qui sta la mancanza; mentre tre dovrebbe significare un unico pensiero: ecco l'enigma. Proseguendo si danno una quantità di rapporti e connessioni, i quali tuttavia restano completamente indeterminati, arbitrari ed accidentali. Dunque, i numeri non sono pensiero in sé: solo, possono condurvi. Questo v'è d'universale nella filosofia pitagorica.

I pitagorici affermano che l'essenza delle cose sono i numeri; rispetto all'espressione del pensiero, è facile individuare le carenze d'un simile principio. L'uno è solo ciò che è per sé, in senso del tutto astratto, è l'astratta exteriorità presa per se stessa, e gli altri numeri non sono che la combinazione, tutt'affatto esteriore e meccanica, di quest'uno; d'altronde, dal momento che la natura, l'essenza del concetto consiste in ciò che è interiore, nell'unità del soggetto⁵⁵, i numeri sono il mezzo meno adatto per esprimere concetti.

Consideriamo la questione ancora più da vicino. Secondo i pitagorici la prima cosa è l'uno. Per i pitagorici ogni cosa è una e le cose sono l'uno in virtù della partecipazione ad esso, in forza dell'imitazione di esso: si tratta d'una relazione degna di nota. L'uno è l'essere astratto, freddo e senza spirito; le cose sono di gran lunga più determinate di quanto sia l'uno e sono anche particolari; le cose sono concrete. Ora, qual è il rapporto dell'uno completamente astratto con l'essere concreto delle cose? I pitagorici, come s'è detto, rispondono che le cose concrete sono una μιμήσις (imitazione) dell'uno. Così fanno anche Platone ed Aristotele.

La medesima difficoltà si ritrova nell'idea di Platone, che è ciò che è astratto ed universale; l'idea platonica è il genere, di fronte a cui sta ciò che è concreto; la bellezza è ciò che è astratto, il bello è ciò che è concreto. Il concreto, riferito a ciò che è universale, è il punto più importante. I pitagorici chiamano 'imitazione' questo riferimento. In tal senso Platone si serve dell'espressione di μετέχειν, μέθεξις (partecipazione)⁵⁶. 'Imitazione' è un termine ancora molto metaforico, infantile, troppo poco colto per rendere una simile relazione; partecipazione è un vocabolo senz'altro più

appropriato, tuttavia Aristotele⁵⁷ osserva a ragione che sono entrambi insufficienti; a suo avviso, Platone non avrebbe apportato niente di nuovo, ma si sarebbe limitato all'uso d'un nome diverso; comunque si tratterebbe di *μενολογεῖν* (parole vuote); 'imitazione' e 'partecipazione' designano una relazione in generale: dare nomi è facile, comprendere i rapporti è un'altra faccenda.

V'è poi la differenza, la diade, la *δυάς*. Da subito i pitagorici non hanno potuto limitarsi ad esprimere 1, 2, 3, come principio, ma hanno dovuto mettere i numeri in collegamento con categorie più precise, con più puntuali nozioni del pensiero. Con la diade compare l'antitesi, che assume poi diverse forme e diversi aspetti. Dapprima due è l'antitesi di uno. Secondo Aristotele⁵⁸ i pitagorici interpretano quest'opposizione come quella tra *ἄπειρον* e *πέρας*, tra ciò che è illimitato e ciò che è limitato; l'uno è *ἄπειρον*, il due è *πέρας*, è determinazione in genere. Con un criterio più aritmetico, l'opposizione è stata poi interpretata come quella tra pari e dispari. L'uno sarebbe sia pari sia dispari. Dapprima è dispari, ma ha la proprietà di generare il pari e di conseguenza deve possedere la qualità d'esser pari. Se a 3, che è dispari, aggiungo 1, ottengo un numero pari.

Circa la diade, *δυάς*, i pitagorici sostengono⁵⁹ che tutto viene limitato e determinato per mezzo della partecipazione ad essa; la diade sarebbe ciò che è diverso, molteplice, distinto, determinato, limitato. Senonché, altri punti di vista capovolgono questo modo di vedere. Aristotele⁶⁰ attribuisce a Platone d'aver eretto la *δυάς* ad *ἄπειρον*, ad indeterminato, e l'uno a *πέρας*, a determinato; tuttavia qui con limite non s'intende ciò che noi intendiamo di solito, bensì ciò che ha il potere di limitare. Il principio dell'individualità o della soggettività è senz'altro più elevato del principio dell'indeterminato, dell'*ἄπειρον*. Quest'infinito è ciò che è privo di determinazione, è del tutto astratto. Invece il soggetto, il *νοῦς*, è ciò che determina, è la forma. Aristotele attribuisce a Platone d'aver considerato l'*ἄπειρον*, l'infinito, l'indeterminato come *δυάς*, come diade, come qualcosa che è privo di determinazione. Perciò i pitagorici chiamano la *δυάς*: *δυάς ἀόριστος* [diade indeterminata].

La triade vale in genere per ciò che è perfetto; per quanto qui sia presa in astratto, essa è una nozione molto importante. Nella *τριάς* la *μονάς* viene a compimento. La *μονάς* (*ἐνάς*, uno) progredisce grazie alla *δυάς* e riunisce insieme ciò che è indeterminato (*ὕλη*), appunto la *δυάς*. Tale è la *τριάς*. Aristotele⁶¹ reputa che ciò che è corporeo, oltre al tre, non abbia nessuna grandezza; esso è determinato in forza delle tre dimensioni; Pitagora afferma: «τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα ὥρισται διὰ τῆς τριάδος»: il tutto ed ogni cosa sono determinati ad opera della triade. La *τριάς* ha inizio, centro e fine, ossia è il numero dell'intero: per questo anche noi abbiamo preso dalla natura questa nozione e l'abbiamo posta nella religione; essa viene utilizzata nel rivolgersi agli dèi. Se ci rivolgiamo agli dèi come ad una triade, abbiamo fatto tutto quel che potevamo fare: anche Aristotele lo pensa. Con questo concorda anche il «santo, santo, santo» dell'Antico Testamento⁶². Quel che viene determinato mediante il tre è l'intero. La triade è omogenea rispetto a se stessa, ma è altresì divisibile come disomogenea: essa ha in se stessa l'eterogeneità; in essa vi è l'antitesi, la differenza; essa può esser divisa in 1 e 2: la *τριάς* è la totalità di questa distinzione.

Ad ulteriore schiarimento, si può far rilevare che già da subito non ci si è attenuti a mere espressioni formali del numero come tale, ma che, in luogo di esse, sono state introdotte determinazioni di pensiero. Ad esempio, pari e dispari, finito ed infinito. Di Alcmeone [di Crotone]⁶³, un pitagorico che visse dopo Pitagora ma che da questi fu conosciuto, si tramanda che aveva afferrato e stabilito in modo più particolareggiato le antitesi generali. Esse sono dieci. Presso i pitagorici, il numero dieci è importante, ma non ha a che fare con l'enumerazione indiana di principi e sostanze; si tratta di 1) *πέρας* ed *ἄπειρον*, limitato ed illimitato, 2) dispari e pari, 3) unità e molteplicità, 4) destra e sinistra, 5) maschile e femminile, 6) quiete e movimento, 7) retto e curvo, 8) luce e tenebra, 9) buono e cattivo, 10) quadrato e parallelogramma. Questo è solo un pallido e non ancora sviluppato abbozzo d'una più precisa definizione delle antitesi, enunciate senz'ordine e prive di qualsivoglia significato intrinseco.

D'altronde, a partire da quelle pitagoriche, disponiamo d'esposizioni più progredite, più confacenti al pensiero: ad esempio in Sesto Empirico⁶⁴. Si darebbe un triplice modo di considerazione delle cose: 1) secondo la diversità, 2) secondo l'antitesi, 3) secondo la relazione. Il che mostra una riflessione già più matura. Queste tre forme vengono illustrate più in dettaglio come segue. 1) In base alla pura diversità, un soggetto viene considerato per se stesso, come terra, acqua,

fuoco, cavallo, aria e simili, ciascuno riferentesi a se stesso in quanto se stesso; è la nozione dell'identità, dell'indipendenza. 2) L'antitesi è determinata in maniera tale che uno sia opposto in modo diretto ad un altro: quiete e movimento, buono e cattivo, sacro e profano, eccetera. 3) Nella relazione, l'oggetto è indipendente e parimenti viene determinato in rapporto a ciò che è altro, come destra e sinistra, sopra e sotto, doppio e metà; l'un aspetto viene afferrato solo mediante l'altro; non posso farmi un'idea della sinistra senza nel medesimo tempo farmene una della destra.

Nel caso delle nozioni antitetiche, il presentarsi dell'una segna il declino dell'altra, e viceversa. Se si toglie il movimento, subentra la quiete, e viceversa. Se si elimina la salute, si fa avanti la malattia, ed all'inverso. Invece, in base alla relazione, le determinazioni sorgono insieme, nel medesimo tempo, ed insieme cessano. Con la destra viene soppressa la sinistra, il doppio sparisce se si elimina la metà. Una seconda differenza è che ciò che sta in opposizione reciproca non ha termine medio; tra morte e vita, tra movimento e quiete non si dà nessun terzo, mentre nella relazione ciò accade. Tra una cosa più grande ed una più piccola sta l'uguaglianza, fra il troppo grande ed il troppo piccolo v'è il sufficiente, il bastante, la via di mezzo. Questo riferimento a sé è il soggetto; la relazione duplice è l'antitesi, quella triplice è un'opposizione con insieme un riferimento, è la relazione. (Nella relazione viene posta anche l'identità). Importante è che queste nozioni generali siano portate alla coscienza. Il che mostra una riflessione matura; mostra attenzione per le determinazioni più universali, le quali sono aspetti propri d'ogni rappresentazione, di tutto ciò che è; su questo piano non viene considerata più da vicino la natura delle opposizioni, tuttavia è rilevante che esse siano portate alla coscienza.

Al di sopra di queste determinazioni (ossia soggetti)⁶⁵ e di questa duplice antitesi, è necessario che vi sia un genere, qualcosa d'universale. Il genere precede le specie; esso è dominante, *πρῶταρχει*, universale. Se viene soppresso ciò che è universale, vengono sopprese anche le specie; se invece vengono sopprese queste ultime, non viene soppresso⁶⁶ il genere. Queste ultime (ossia le specie)⁶⁷ dipendono da ciò che viene prima, *ἤρτηται*, ma l'inverso non vale.

I pitagorici hanno posto l'uno (*τὸ ἓν*) come genere supremo, il quale è da trattarsi come ciò che è in sé e per sé, ed a loro avviso il genere di ciò che sta in antitesi reciproca è il simile ed il dissimile; ad esempio simile è la quiete, dissimile il movimento. Quel che è secondo la natura è simile; la salute è simile, la malattia dissimile. Il terzo genere è una differenza quantitativa, ossia l'abbondanza e la penuria dell'unità, della prima unità, della distinzione quantitativa, il più ed il meno. Ora questi tre generi sono di nuovo riassunti insieme entro l'uguaglianza e la dualità indeterminata, e solo da essi risultano l'uno ed il due. Così 1, 2, 3, eccetera sono posti come qualcosa di subordinato. I numeri sorgono appunto in virtù della progressione del primo genere, la *μὴνάς*, ed il due viene generato dalla *δυνάς* indeterminata. La *δυνάς* indeterminata dell'unità, insieme alla *μὴνάς*, dà la triade. Si tratta d'una riflessione sviluppata per collegare le determinazioni di pensiero con l'uno, il due ed il tre, subordinando questi come numeri e per contro ergendo il genere universale a primo.

La *τριάς* è il tutto, ma le determinazioni non sono finite; dopo la *τριάς* viene la *τετραάς* o *τετρακτύς* (da *τέτταρες* ed *ἄγειν*), il quattro attivo: numero che in séguito è diventato il più illustre presso i pitagorici. Vi sono versi attribuiti ad Empedocle – che in origine era un pitagorico – sulla sublime dignità della *τετρακτύς*: «Se tu fai questo, otterrai la divina virtù, lo giuro su colui che ha dato al nostro spirito la divina *τετρακτύς*, la quale ha in se stessa la radice e la fonte dell'eterna natura»⁶⁸. Essa rammenta i quattro elementi, le quattro regioni dell'universo⁶⁹, eccetera. Come numero essa è il compimento della *δυνάς* nella figura del quadrato: la *δυνάς* che progredisce in maniera da avere per determinazione solo se stessa. La determinazione è la dualità che s'accresce estendendosi, ponendosi come uguale, ponendosi identica a se stessa; cosicché in essa sia contenuta l'unità con se stessa. È un progredire che ha per determinazione se medesimo e che dunque è l'identità di sé con sé.

Ci si può anche esprimere così: si ha l'unità con sé e poi l'antitesi, la differenza. Quest'ultima dev'esser alcunché di doppio. L'antitesi è per se stessa già duplice; il terzo consiste nell'unione dell'unità e dell'antitesi, nella congiunzione dell'identità e della non identità⁷⁰. Contiamo queste cose e troveremo che sono quattro: l'uno è la determinazione semplice; che però contiene in sé già il molteplice; l'antitesi è il due; in quarto luogo viene l'unità d'entrambi che realizza la perfezione.

Sicché alle determinazioni numeriche non è da annettere grande peso.

I pitagorici presentano queste τετρακτὺς anche in altra forma, come δεκάς, dieci. Si potrebbe dire che il tre portato a compimento è la τετράς. La *dekás* vale ora come *tetrás* perfetta. La τετράς sarebbe l'essenza del quattro, ma la *tetrás* attiva è quella reale e realizzata, in quanto che le sue determinazioni sono assunte nella loro realtà; tuttavia questo è l'aspetto superficiale del numero. Se abbiamo 4 cose e contiamo 1, 2, 3, 4, si tratta di 4 cose. Se prendiamo 1, 2, 3 e 4, ciascuno per sé: 1 e 2 danno 3, 3 più 3 fanno 6, e 6 con 4 dà 10. Pertanto la τετρακτὺς è in certo modo il λόγος dell'universo; essa ha in se stessa la fonte e la radice della natura eterna. D'altronde la δεκάς è la natura reale in genere e non solo fonte e radice. Un più tardo pitagorico – Proclo⁷¹ – afferma: «Il numero divino procede (πρόεισι, προμπατεῖ) dal non profanato santuario della μονάς, finché perviene alla divina τετράς. La quale a sua volta genera la madre di tutto, la ματέρα πάντων, che tutto entro se stessa concepisce (πανδοχέα), l'antico limite posto ad ogni cosa, limite immutabile, immodificabile (ἄτρωπος), instancabile (ἀνάμπατος); la chiamano la santa δεκάς». Una costruzione dell'universo.

I pitagorici hanno reso queste forme più concrete anche per mezzo di raffigurazioni mitologiche e religiose. Essi chiamano⁷² Dio espressamente la μονάς o anche l'ermafrodito, poiché è pari e dispari, e poi lo chiamano Sostanza, Ragione, Tartaro, *Jupiter*, Forma: in quanto l'uno è pensato prima più come idea e come qualcosa capace di determinare, e poi come indeterminato (caos, eccetera). Del pari chiamano con certi nomi la δυνάς; il che accade però soprattutto nei pitagorici più tardi, i quali si sforzano di nobilitare le rappresentazioni della religione popolare introducendovi nozioni di pensiero; essi chiamano *dyás* la materia, nel senso di ciò che è eterogeneo ed indeterminato in genere, e poi [la chiamano] il Conflitto, Iside, eccetera. Nella δυνάς vi è l'antitesi.

Passiamo ora alle forme che sono una più concreta applicazione di quest'universale [il numero]. I pitagorici hanno costruito tutto a partire dai numeri: in primo luogo, lo spazio e le sue determinazioni. La cosa è molto facile data l'astrazione nella quale consiste. Se si vuole esprimere una perfetta concezione dello spazio, si deve far ricorso al numero, già con riguardo al triangolo. Se, a proposito dello spazio, s'inizia con il punto, la prima negazione del vuoto, allora il punto corrisponde all'uno; esso è l'indivisibile; la linea esprime la δυνάς, il piano è la τριάς, inteso soprattutto come superficie. Lo spazio perfetto ed integrale è il corpo, la τετράς. Prendendo le mosse dal punto, afferma Aristotele⁷³, i pitagorici costruiscono tutto il resto; ciò che è corporeo in genere viene formato avvalendosi del numero. Acqua, aria, fuoco e l'intero universo, essi sostengono, sono plasmati secondo l'armonia, non essendo ancora dato il genere fisico. Come s'è detto, con queste prime nozioni spaziali non si presenta nessuna difficoltà. I pitagorici sono però pervenuti anche là dove il numero esprime ciò che è capace di determinare: la musica, l'armonia del tono.

A Pitagora viene attribuita la scoperta delle note fondamentali dell'armonia e l'individuazione dei loro rapporti in termini numerici: il numero diviene così l'elemento in grado di fissare le differenze qualitative. Si tratta di differenze udibili, che in pari tempo possono formare relazioni ed armonie, a fronte delle quali altre combinazioni generano disarmonie. Il carattere fondamentale dell'armonia si basa sui numeri ed invero su relazioni numeriche molto semplici. Si narra⁷⁴ che Pitagora, passando dinanzi all'officina d'un fabbro, udì che i colpi del martello formavano accordi e che i suoni erano armonici. Egli prestò attenzione alla circostanza e fece un confronto tra la pesantezza di vari martelli, fissando in maniera matematica l'armonia ed i rapporti tra i suoni, ed applicando poi i risultati ad uno strumento a corde. Sappiamo che il suono d'una corda, o, il che è lo stesso, d'una colonna d'aria entro un tubo nel caso d'uno strumento a fiato, dipende da tre fattori: dallo spessore della corda, dalla sua lunghezza e dalla sua tensione. Ciascun parametro può variare. Se si hanno due corde d'uguale spessore e lunghezza, una differenza di tensione produce suoni differenti. Pitagora trovò che se una corda è gravata d'un peso di dodici libbre ed un'altra di sei, si forma un accordo, l'ottava. La corda più tesa fa il doppio delle vibrazioni, rispetto all'altra; in ciò consiste il rapporto proprio dell'ottava (διὰ πασῶν); con una corda tesa mediante otto libbre trovò la quinta, la διὰ πέντε; con nove libbre ebbe la διὰ τεσσάρων, la quarta: in questo modo elaborò una completa teoria della musica. Qui il numero è davvero determinante: è ciò che determina⁷⁵ la differenza. Il suono è solo vibrazione, movimento meccanico; eppure si dà anche una differenza

qualitativa, ad esempio tra suono prodotto da corde metalliche e di minugia, tra voce umana e strumenti a fiato; tuttavia la relazione essenziale e propriamente musicale del suono d'uno strumento rispetto ad un altro – ciò su cui si basa l'armonia – è una relazione numerica. Il suono è solo l'oscillare dell'aria, come d'un corpo, nel tempo e nello spazio; la determinazione della differenza avviene solo per mezzo del numero, con riguardo alla quantità di vibrazioni nell'unità di tempo. In nessun caso una determinazione numerica è più al suo posto che qui.

I pitagorici reputano costituiti di numeri anche i corpi celesti dell'universo visibile. Aristotele⁷⁶ afferma: «poiché i pitagorici considerano i numeri come principi dell'intera natura, essi riconducono ai numeri ed ai loro rapporti tutte le determinazioni e le parti del cielo e dell'intera natura. Dove qualcosa non va, essi tentano di porre rimedio alla mancanza con qualcos'altro. Essi sostengono esservi dieci cerchi celesti – per loro la δεκάς è il numero perfetto –, dieci sfere. Poiché però se ne vedono solo nove, se ne inventano un'altra, di cui fanno un'antiterra (ἀντιχθων)». Le nove sfere sono i pianeti allora noti: Venere, Marte, Giove, Saturno, Mercurio, Terra, Sole, Luna e la Via Lattea; la decima sfera⁷⁷ è l'antiterra. Nel mezzo⁷⁸ essi collocano il fuoco, la terra essendo come una stella che si muove in circolo intorno a questo corpo centrale. La sfera è la figura più perfetta che corrisponde alla δεκάς. V'è qui una certa somiglianza con il nostro sistema solare. Dinanzi a questa terra, essi ne pongono un'altra. Pertanto i pitagorici, osserva Aristotele, non s'attengono all'apparenza sensibile, bensì ai principi: come noi argomentiamo in base a principi, contro l'evidenza dei sensi. Essi chiamano il fuoco centrale 'la sentinella di Zeus'. Qualcosa di simile avviene anche in Eschilo⁷⁹. Le dieci sfere producono rumore, ciascuna un rumore diverso secondo la sua grandezza e la sua velocità. Quest'ultima dipende dalle diverse distanze, le quali hanno un rapporto armonico l'una rispetto all'altra, in conformità degli intervalli musicali: ne scaturisce un suono armonico delle sfere che muovono se medesime, una corale cosmica.

La grandiosità di quest'idea suscita in noi meraviglia. I movimenti dipendono dalla velocità, quest'ultima dalla grandezza la quale a sua volta è connessa con le distanze: le quali, dal canto loro, determinano gli intervalli musicali. È l'idea d'un sistema che verte sull'edificio del mondo, sul sistema solare; solo quest'ultimo è per noi qualcosa di razionale, le altre stelle non posseggono nessuna dignità. Tutto viene determinato per mezzo di rapporti numerici aventi necessità per sé, i quali sono determinazioni universali del pensare: determinazioni che ai pitagorici si sono presentate come rapporti fra numeri. La musica delle sfere è una grandiosa ideazione della fantasia, ma senza autentico interesse per noi. I pitagorici spiegano⁸⁰ che non siamo in grado d'udire la musica del cosmo, poiché noi stessi siamo impegnati nell'esecuzione, dal momento che la musica prodotta dalle sfere appartiene alla nostra sostanza, è identica con noi e non è qualcosa d'estraneo nel quale c'imbattiamo. Tuttavia, nel complesso, dovremmo render lode a questa concezione. Da un certo punto di vista oggi siamo più avanti; grazie alle leggi di Keplero, grazie all'opera di Copernico⁸¹, sappiamo come si comportano le distanze ed i tempi delle orbite l'una rispetto all'altra, tuttavia sinora l'astronomia non ha ancora fornito nessun principio capace di definire gli intervalli. La serie numerica è ben nota. Si sa che la sequela degli intervalli è regolata da una relazione approssimativa, ossia da un'approssimativa conformità a leggi, e s'è così supposto con fortuna che tra Marte e Giove vi siano ancora pianeti, scoprendo poi Cerere, Vesta, Pallade, eccetera, tuttavia l'astronomia non ha ancora individuato un ordine coerente per ragione ed intelletto; essa guarda con disprezzo alle concezioni conformi a leggi, al tentativo di Pitagora⁸²; questo, di per sé, è un punto assai importante che non ha da esser cancellato⁸³.

Dobbiamo mettere in evidenza altre applicazioni del sistema basato sui numeri. Anche l'anima, anche ciò che è spirituale, viene caratterizzato come numero. Secondo Aristotele⁸⁴ i pitagorici avrebbero sostenuto che l'anima è un pulviscolo solare, poiché i pulviscoli solari, i corpuscoli sospesi nell'aria, si muovono anche quando v'è assoluta calma di vento; questo sarebbero le anime. I pulviscoli solari sono qualcosa che è capace di muovere se medesimo. Questo non significa granché, ma resta dimostrato che essi ricevono la determinazione di muovere se stessi, la quale costituisce il principio caratteristico dell'anima.

Una seconda concezione è quella che segue⁸⁵. Il pensiero è l'uno (μοναχῶς, per sé). Il sapere è il due, e va già più avanti. Non c'è più il pensare completamente astratto [come nell'uno], si dà invece una determinazione, un contenuto; la rappresentazione è tre, il numero della superficie. La

sensazione è il numero di ciò che è corporeo, il quattro. Tutte le cose sono giudicate per mezzo del *voûç*, dell'intelletto o della *ἐπιστήμη*, la scienza, o della *δόξα*, la rappresentazione, ed infine per mezzo della sensazione. Giacché l'anima muove se stessa, essa è il numero capace di muovere se medesimo. Aristotele (*Psicologia*, libro 1⁸⁶) cita dal *Timeo* secondo il quale l'anima muove se stessa e perciò anche il corpo, poiché essa è collegata con quest'ultimo; essa consta di elementi (numeri) ed è al suo interno suddivisa secondo numeri armonici, affinché possieda sensazione ed intima armonia. Egli afferma inoltre⁸⁷: «affinché l'intero abbia movimento, direzione, impulsi consonanti (*συμφώνους φωνάς*), Timeo⁸⁸ ha incurvato in forma di circonferenza la linea retta, *εὐθύγραν* [linea dell'armonia], e da un circolo intero ne ha ricavati due; in tal modo ha mutato la linea dell'armonia in un circolo e questo a sua volta in due circoli, congiunti in due punti, infine uno di questi circoli è stato diviso ancora in altri sette, affinché, tanti essendo i movimenti del cielo, altrettanti siano quelli dell'anima; si hanno così dieci circoli». Purtroppo Aristotele non ha esposto più in dettaglio il significato di ciò. Degno di nota è che i pitagorici abbiano concepito l'anima come un sistema corrispondente al sistema celeste. I numeri platonici forniscono una prospettiva simile⁸⁹: la serie dei rapporti viene convertita in un circolo, poi suddivisa in altri due circoli ed infine ulteriormente ripartita nelle sette parti d'un circolo. Platone adduce anche relazioni numeriche più puntuali, ma sino ad oggi, in tutto questo, non s'è reperito ancora nessun significato razionale. Una simile combinazione di numeri è facile da realizzare, è però difficile fornirne un senso compiuto e non arbitrario.

Rispetto all'anima, è da notare un'altra considerazione dei pitagorici: la metempsicosi. Cicerone afferma che Ferecide [di Siro], il maestro di Pitagora, sostenne per primo che l'anima umana è immortale, e che egli visse in tempi molto antichi, all'epoca del suo parente Servio Tullio (*regnante Servio*)⁹⁰. La dottrina della metempsicosi viene dall'Egitto, come dichiara espressamente Erodoto ([*Storie*] II 123): «Gli egiziani sono stati i primi ad aver affermato che l'anima dell'uomo è immortale e che dopo la morte, allorché il corpo va in rovina, essa si veste (*ἐσδύεται*) d'un altro essere vivente e dopo che essa ha abitato tutti gli animali terrestri e marini nonché gli uccelli, allora riceve di nuovo il corpo d'un uomo; questo periodo si compie in tremila anni». Erodoto aggiunge che queste idee sono accettate anche tra gli elleni; alcuni dei quali se ne sono serviti e ne hanno parlato come se fossero loro proprie. Egli scrive di conoscere i nomi di costoro, ma di non volerli menzionare. Qui è verosimilmente⁹¹ da vedere un'allusione ai pitagorici.

S'è già osservato che Pitagora, per la sua associazione, aveva preso ispirazione dai sacerdoti egiziani; tuttavia sia la metempsicosi, sia la confraternita erano idee troppo lontane dallo spirito greco perché potessero prendere piede. Tra i greci la consapevolezza dell'individualità libera e superiore era già troppo forte perché essi potessero credere che l'uomo capace di pensare, l'uomo libero, l'essere presso di sé che è per sé, prendesse le fattezze d'un animale. Nella loro mitologia v'è sì la raffigurazione d'uomini i quali si mutano in fonti, alberi, animali, eccetera, ma questo avviene come una degradazione, si presenta come una punizione, come la conseguenza d'una mancanza. Aristotele⁹² rende nulle simili concezioni con poche battute, come è sua consuetudine; egli afferma che, in base al mito pitagorico, anime contingenti s'accostano a corpi contingenti. Il che equivale a dire che in architettura v'è bisogno di flauti. Ogni arte lavora con i suoi utensili; il corpo ha salda determinazione e riferimento all'anima, sicché anche il corpo non è contingente bensì, per l'anima, è una forma necessaria. I modi del corpo non sono contingenti rispetto a quelli dell'anima, e viceversa.

Con queste osservazioni ci s'avvicina alla filosofia pratica dei pitagorici. Aristotele⁹³ sostiene che Pitagora s'è per primo sforzato di discorrere della virtù, ossia di discorrerne in maniera filosofica, ma che, poiché egli la riduce al numero, non ne dà nessuna particolare teoria. I pitagorici accolgono dieci virtù, come dieci sono le sfere celesti. La giustizia viene descritta, tra l'altro, come l'*ἰσότης ἰσός*, come ciò che è uguale a se stesso in maniera uguale, come un numero pari, che moltiplicato per se stesso dà sempre un numero pari. L'uguaglianza con se stessa è una determinazione completamente astratta, che s'adatta a molte cose. Abbiamo anche dei distici, detti *Versi aurei*, *Χρυσὰ ἔπη*; essi contengono insegnamenti morali come quelli di Solone: in essi ciò che è morale, ciò che rappresenta l'essenza, viene espresso con chiarezza ed in maniera semplice e dignitosa, tuttavia essi non meritano d'esser riguardati come qualcosa di propriamente filosofico, sebbene

siano importanti per il progredire della cultura.

Quanto alla morale individuale, dai principi fissati da Pitagora si capisce che egli si propone di plasmarla mediante la convivenza con uomini eticamente maturi: sotto questo aspetto egli suggerisce un comportamento ed un'educazione più pratici. Di lui viene tramandato un aneddoto⁹⁴ che però è attribuito anche⁹⁵ ad altri. Un padre gli avrebbe domandato come avrebbe dovuto iniziare suo figlio alla vita morale; Pitagora gli avrebbe risposto: rendendolo cittadino d'uno Stato fornito di buone istituzioni. È una risposta significativa che contiene verità; la formazione degli individui dipende dalla famiglia e dalle condizioni del paese dove vivono: il punto principale è che vengano leggi ispirate alla verità; così l'individuo viene effettivamente educato. Al fondamentale principio di vivere nello spirito del proprio popolo sono subordinati tutti gli altri aspetti accidentali, come lo sviluppo intellettuale. Di questo potremmo accontentarci per farci un'idea del sistema pitagorico.

Senonché, vorrei ancora rammentare in breve i momenti principali della critica che Aristotele formula circa le forme numeriche pitagoriche, in parte assimilandole alle idee platoniche. Egli⁹⁶ afferma che se a fondamento sono posti solo il numero, il pari ed il dispari, il *πέρας* e l'*ἄπειρον*, ciò che è limitato e ciò che è illimitato, eccetera, allora, con questo, non s'è detto come il movimento sorga, né come, senza movimento e divenire, si diano nascita e morte o stati ed attività propri dei corpi celesti. Si tratta d'una lacuna significativa. I numeri, 1, 2, 3 sono forme fredde e morte: il principio della vita e del movimento è una determinazione del tutto diversa che in essi non si trova affatto. Essi esprimono un principio astratto e povero. Aristotele aggiunge che, prendendo le mosse dai numeri (pari e dispari), non si comprendono le restanti caratteristiche dei corpi. Aria, acqua, eccetera, secondo Aristotele, non si possono capire partendo dai numeri. Si danno certe determinazioni, ma ciò che è concreto, in questa maniera, non viene presentato. Il passaggio dal numero alla determinazione concreta non può avvenire in questo modo. Ad esempio, mediante un unico e medesimo numero vengono determinati una sfera celeste, una virtù, una qualità morale, un fenomeno naturale terrestre. Qui sta l'aspetto formale del principio pitagorico. In esso v'è un formalismo poverissimo, come se oggi si volessero applicare ad ogni cosa gli schemi caratteristici dei fenomeni elettrici, del magnetismo, del galvanismo, della compressione e dell'espansione, del maschile e del femminile, eccetera.

Pitagora ed i suoi allievi fanno cenno a parecchi altri pensieri ed idee scientifiche che però a noi non interessano. Pitagora avrebbe riconosciuto che la stella della sera e quella del mattino sono la medesima: il che però viene ascritto anche ad altri⁹⁷. Dell'ambito musicale s'è già parlato. A Pitagora viene attribuita la scoperta che la luna riceva la luce riflessa del sole. La sua scoperta più celebre è senz'altro il teorema pitagorico: in effetti, si tratta del principio fondamentale della geometria; non è una proposizione qualsiasi. Porfirio⁹⁸ narra che i pitagorici sacrificarono cento tori e diedero una festa, tanta era la gioia in occasione della formulazione del teorema; Pitagora s'era reso conto della sua giustezza. È quanto riferisce Sesto Empirico⁹⁹. Secondo altri¹⁰⁰ la spesa sarebbe stata comunque troppo grande; inoltre l'ecatombe non sarebbe stata di numerosi tori, bensì di buoi di pastafrolla¹⁰¹. Del resto un uomo come lui, per la gioia, può di sicuro aver organizzato una grande festa. Il gioco valeva la candela. Le altre sue idee circa la natura dell'aria, della terra e simili, sono più artifici rappresentativi che nozioni filosofiche.

Gli eleati

I più celebri tra gli eleati sono Senofane, Parmenide e Zenone; ci sarebbe anche Melisso, l'ammiraglio di Samo, ma Aristotele¹⁰² afferma che a lui non si deve niente di preciso. Di costoro tratteremo insieme.

Senofane di Colofone, in Asia Minore, è contemporaneo d'Anassimandro e di Pitagora. Non si conosce né l'anno della sua nascita, né quello della sua morte. Verso la LXIII Olimpiade (528 a.C.), da Colofone si recò in Grecia e poi in Italia. Soggiornò in Sicilia: a Zancle (Messina) e Catania; questo è l'unico dato biografico appurato con certezza. Deve aver vissuto in maniera molto povera sino a cent'anni; pare abbia sotterrato i figli con le sue proprie mani. Non v'è nessun riscontro preciso che sia vissuto ad Elea. Secondo Diogene Laerzio¹⁰³ avrebbe composto duemila versi in occasione della colonizzazione della città. Strabone¹⁰⁴ fa risiedere ad Elea sia Parmenide sia Zenone, ma non menziona Senofane, e chiama entrambi 'pitagorici'. Per questo motivo Cicerone¹⁰⁵ parla di

scuola eleatica. Il che legittima la conclusione che tutti e tre vissero là.

Parmenide nacque ad Elea. Della sua vita è noto poco. Aristotele¹⁰⁶ riferisce come una leggenda dei suoi rapporti con Senofane e del fatto che sarebbe stato suo scolaro. La circostanza più importante che lo riguarda è il suo viaggio ad Atene in compagnia di Zenone, sul quale Platone si dilunga nel dialogo intitolato appunto *Parmenide*¹⁰⁷. Il giovane Socrate lo vide e gli parlò. Quel che di queste notizie attiene alla storia non è dato sapere. Anche a Platone non si richiede la cronaca dei fatti. Socrate nasce all'epoca della LXXVII Olimpiade (469 a.C.). Durante la LXXX Olimpiade (460-457 a.C.), Parmenide compì il viaggio: periodo nel quale Socrate era ancora troppo giovane per dialogare con lui, come vorrebbe Platone. Secondo Diogene Laerzio¹⁰⁸, suo maestro sarebbe stato Senofane; tuttavia¹⁰⁹ egli sarebbe stato condotto all'acquiescenza grazie alla filosofia per opera del pitagorico Aminia. Parmenide era ricco e di nobile schiatta (così vuole Diogene Laerzio). Egli viene ricordato dappertutto con grande stima e rispetto, e la prosperità degli eleati viene attribuita alle buone leggi ed istituzioni di Parmenide. In Cebete di Tebe¹¹⁰ la locuzione 'vita parmenidea' compare in maniera proverbiale per 'vita morale'. In Platone¹¹¹, Socrate ne parla con rispetto.

Zenone – da distinguere dal suo omonimo stoico – è il più giovane tra gli eleati; egli ebbe commercio soprattutto con Parmenide, il quale l'adottò come un figlio. Fu universalmente noto e stimato soprattutto come insegnante. Platone¹¹² attribuisce alla sua superbia l'esser restato ad Elea, dove giungevano persone provenienti da Atene e da altre località greche per fargli visita e frequentarlo. In questo egli avrebbe cercato la gloria. Lo rese celebre in special modo la sua morte, in occasione della quale mostrò grande forza d'animo. Tuttavia il resoconto che se ne ha, non è univoco¹¹³. Era stata ordita una congiura ai danni d'un tiranno, anche se non si sa né di chi si trattasse, né del luogo dell'azione. Zenone v'avrebbe avuto parte; la congiura venne sventata. Il tiranno l'avrebbe fatto torturare dinanzi al popolo per estorcergli una confessione, ma Zenone fece i nomi degli amici del tiranno e del tiranno medesimo. Grazie alla fermezza conservata sotto tortura, alle sue reiterate esortazioni ed all'esempio della sua forza, i cittadini alla fine presero coraggio, s'avventarono contro il tiranno, l'uccisero¹¹⁴ e furono liberi. Si narra che egli si fosse accostato al tiranno come se volesse comunicargli qualcosa di confidenziale, mordendogli invece un orecchio e tenendo la presa finché quello non venne ucciso dai cittadini. Del resto furono detti eleati anche molti altri¹¹⁵: il che tuttavia a noi non interessa.

Per quanto concerne la filosofia degli eleati, le cose sono più semplici. La dottrina principale degli eleati consiste in questo: solo l'uno, solo l'essere, è; tutto il resto non ha verità, è solo opinione, apparenza. Confrontato con quanto precede, prima avevamo solo forme sensibili – acqua, aria, eccetera – o, in Pitagora, il numero, il principio dell'uno esteriore. Invece qui v'è il puro pensiero, l'uno, ciò che è del tutto universale, il prodotto immediato del pensiero, l'uno che è l'essere colto nella sua immediatezza; l'essere in Parmenide, l'uno in Senofane (τὸ ὄν, τὸ ἔν). Solo l'essere è, il nulla non si dà affatto. In tal modo la coscienza s'è innalzata al libero pensiero ed il pensiero puro ha reso se medesimo suo oggetto mantenendosi in esso.

L'essere o uno è per noi qualcosa di notorio, di triviale; è una nozione che conosciamo da lungo tempo; in grammatica è un verbo ausiliare; in base a quel che sappiamo dell'essere e dell'uno, noi lo poniamo come una determinazione particolare accanto a tutte le altre; oltre a questa, ci sono innumerevoli altre determinazioni: insomma si tratta d'una determinazione singola, isolata, fra altre; all'inverso, per gli eleati ha questo senso: solo l'uno esiste; a tutto il resto non compete nessuna verità, nessuna realtà, nessun essere in genere; solo l'uno esiste. Perciò dobbiamo dimenticare la nostra concezione consueta. Noi abbiamo nozione di Dio, dello spirito, del mondo, eccetera, d'altre determinazioni del pensiero, ma i greci avevano dinanzi solo il mondo sensibile e nella fantasia avevano gli dèi ed altre figure affini; essi, nel mondo sensibile, non vedevano niente di più elevato, si sentivano isolati, e non trovando – nel mondo sensibile come pure nel mito – nessun soddisfacimento, essi l'allontanavano da sé come qualcosa di non vero, pervenendo al pensiero puro ed astratto: solo all'uno compete l'essere.

Fu un immenso passo in avanti. Per la prima volta, grazie alla scuola eleatica, il pensiero comincia propriamente ad essere libero per sé, come essenza, come l'unico vero; il pensiero comprende se stesso¹¹⁶. Questo, in un primo tempo, è ancora del tutto astratto. Come ciò costituisce il primo passo, così è anche l'ultimo, l'ultimo approdo cui l'intelletto fa ritorno: come avviene

nell'età moderna: Dio è l'essenza assoluta, l'identità astratta. Se di Dio diciamo che è l'essenza assoluta, che è fuori e sopra di noi, non ne conosciamo niente, tranne che è: Dio è ciò che è privo di determinazione. Egli per noi non avrebbe nessuna determinazione. Se ne sapessimo una determinazione, questa sarebbe una conoscenza; pertanto dobbiamo far scomparire tutte le proprietà che Gli sono attribuite; esse sono solo il frutto dell'analogia; vero è solo il fatto che Dio è l'uno, non nel senso che v'è un unico Dio – questa è un'altra concezione –, ma nel senso che solo Dio è ciò che è uguale a se medesimo, è ciò che è privo di determinazione. Il che corrisponde all'asserzione eleatica: solo l'uno, solo l'essere, è. La riflessione moderna ha percorso fino in fondo questa strada, non solo per mezzo di ciò che è sensibile, non solo grazie agli dèi della mitologia¹¹⁷, bensì appunto mediante la riflessione, mediante le idee filosofiche di Dio, mediante la quantità dei predicati conferiti a Dio; tutto questo viene annientato nell'astrazione nella quale tale riflessione si risolve, ma il contenuto, il risultato, è lo stesso sia nella filosofia moderna, sia in quella eleatica: l'uno.

In Senofane sembra esser stata vivace l'attenzione non solo verso il mondo sensibile, ma anche nei confronti delle concezioni mitologiche. Di lui conserviamo ancora dei frammenti in esametri; Christian August Brandis, di Bonn, ha raccolto in modo critico i frammenti di Senofane e di Parmenide¹¹⁸. Presso i greci, ciò che è più antico viene espresso in termini poetici e didattici. Senofane si scaglia con molta durezza contro l'idea che i greci hanno degli dèi: se i tori, i leoni avessero la facoltà di descrivere i loro dèi, lo farebbero secondo la loro propria immagine. Parimenti egli, come poi farà Platone contro Omero ed Esiodo, depreca il fatto che i greci ascrivano agli dèi tutte le malefatte – omicidi furti adulteri – che s'incontrano tra gli uomini. Questo sentimento veemente della nullità delle apparenze che popolano la vita naturale e morale degli uomini e la loro rappresentazione degli dèi è caratteristico di Senofane. D'altronde sentimenti simili sono condivisi anche da altri greci antichi; se ne conservano isolate testimonianze; una di queste è la seguente: tutto è polvere, tutto è ilarità, ogni cosa è niente (πάντα κόνις, πάντα γέλως, καὶ οὐκ ἔστι πάντα). La convinzione della vanità del tutto è propria di Senofane e Parmenide; essi se ne fanno portavoce: tutto è apparenza, ogni cosa è non vero, solo l'uno, solo l'essere, è il vero.

Di Parmenide abbiamo centotrenta versi: un significativo frammento d'un suo poema. Sesto Empirico¹¹⁹ e Simplicio (nel commento ad Aristotele¹²⁰) ce l'hanno tramandato. Una prima parte è costituita da un'introduzione allegorica al poema περὶ φύσεως, sulla natura. Essa ci mostra lo stile dell'epoca:

i cavalli mi conducono come li spinge il loro coraggio; essi mi portarono sulla magnificata via della dea che guida l'uomo intelligente nella terra della verità; figlie di Elio precedono, avanzando dalla casa della notte verso la luce, sollevando con le mani il fitto velo, verso là dove si trovano le porte della via del giorno. Le celesti fanciulle – che gli interpreti reputeranno personificazioni dei sensi – s'avvicinano alle porte di cui Dike detiene le chiavi. Apertesi le porte, spinsero cavallo e carro sull'ampio campo. La maestosa dea m'accolse, mi prese per mano e mi parlò: nessuna funesta sorte t'ha condotto su questa via, tanto lontana da quella dei mortali; tutto devi apprendere: la verità e le false opinioni degli uomini. Tienine però lungi il pensiero; intendi il mio insegnamento solo mediante la ragione. Ascolta, disse la dea, ascolta le due vie del sapere: secondo la prima solo l'essere è, il non essere non è. Si tratta della via della convinzione, della verità. L'altra è la via del non essere, secondo la quale deve essere ciò che non è. Il che è irrazionale. Non puoi conoscere il nulla, non puoi ottenerlo, né puoi esprimerlo; invece si deve affermare che solo l'essere è; tenere per vero il nulla è un errore escogitato dai mortali dal doppio cervello, nella loro mancanza di buon senso. Essi sono orde selvagge che considerano essere e non essere sia uguali, sia non uguali. Questa è una via affetta dalla contraddizione¹²¹.

Questa è l'idea fondamentale. Solo l'essere è il vero, solo l'essere è, il nulla non esiste. In questa concisa nozione, nel nulla, cade la negazione in genere. In forma più concreta, abbiamo davanti a noi ciò che non è, ad esempio, nel limite, nella finitezza, nella limitatezza, nella particolarità, eccetera; tutto questo per gli eleati è negazione. *Omnis determinatio est negatio* è l'importante motto di Spinoza¹²². Lo stesso vale per Parmenide: il limite, la negazione, l'esser determinato in ogni forma, ciò che è individuale, ciò che è singolo, e dunque ciò che è negativo, non esiste affatto. Gli uomini errano appunto perché fanno valere ciò che non è come qualcosa che è, perché confondono l'uno con l'altro, essere e non essere, perché li prendono per un'unica e medesima cosa, perché danno loro lo stesso valore o li differenziano, ma come se ciò che è limitato, la finitezza,

esistesse in generale. La verità è invece propria solo di ciò che è. Esso è ingenerato, immutabile, intero, illimitato, privo di movimento e senza fine; non è stato, né sarà, ma in questo momento è ogni cosa nel medesimo tempo; è un'unica concatenazione. Non è né da dire, né da pensare, che ciò che non è esista. Quale necessità avrebbe presieduto al suo cominciamento? Forse quella per la quale ciò che è scaturirebbe da ciò che non è? Nascita e declino sono estranei al sapere. Esso non è né più né meno, è una concatenazione; l'essere confluisce nell'essere; esso è completamente immobile, saldamente incatenato ai solidi ceppi della necessità. Il pensare e ciò su cui il pensiero verte sono la stessa cosa: questa sarà anche la convinzione di Plotino¹²³. Infatti senza l'essere, nel quale tutto si manifesta, niente esiste, e senza l'essere non sapresti trovare il pensare. Il pensare produce se stesso; ciò che viene prodotto è il pensiero. Pertanto il pensare è identico con il suo essere. Senza l'essere non sei in condizione di reperire il pensare, giacché fuori dall'essere non v'è nulla. Ecco la grande enunciazione. Questo troviamo argomentato più direttamente in Parmenide e meno in Zenone; ed anche nel *Parmenide* di Platone¹²⁴ si trova questa distinzione; Platone afferma che Parmenide avrebbe stabilito che l'essere è, e che Zenone, con un procedimento più dialettico, avrebbe fatto lo stesso, solo prendendo in esame la molteplicità e mostrando che ciò che è plurale, molteplice e limitato, non esiste, in quanto distrugge se medesimo.

V'è qui una nozione che merita d'esser messa in maggior risalto e che è propria anche di Parmenide: il tutto costituisce una concatenazione unitaria, difatti l'essere confluisce nell'essere. Questo è collegato con il ragionamento dialettico, in base al quale Parmenide e Senofane sostengono che il mutamento non è, non ha nessuna verità; dunque esso appartiene alla seconda via. La prima è la via del sapere, del pensare, della verità; la seconda è quella dell'opinione, che non riguarda né l'essere, né la verità. Non si dà mutamento: che non si dia mutamento o che esso contraddica se medesimo gli eleati hanno mostrato nel modo che segue, attribuito a Senofane ma di cui dev'essersi servito anche Zenone.

Questo ragionamento si trova nello scritto aristotelico su Senofane, Zenone e Gorgia¹²⁵; scritto mancante, tuttavia, dell'inizio, dove probabilmente si spiega quali ragionamenti vengono esposti, sicché rispetto a Senofane come autore possiamo solo fare congetture; invece Aristotele¹²⁶ dichiara espressamente che Senofane non si sarebbe ancora pronunciato con chiarezza, non avendo fornito sull'uno nessuna determinazione ulteriore: se l'uno sia ὅλη, materia, come reputa Melisso, o se l'uno sia conforme alla ragione, al λόγος. Quest'ultima è la tesi parmenidea. Senofane avrebbe solo accennato alla natura dell'uno e volgendosi al cielo azzurro, a tutto il cielo, εἰς τὸν οὐρανόν, avrebbe affermato che l'uno è Dio. Di Senofane abbiamo anche versi che appaiono molto grezzi e poco politici. Pertanto il sofisticato ragionamento contenuto in Aristotele¹²⁷ è del tutto estraneo a Senofane. Ecco quel che gli si attribuisce: se qualcosa è, allora è eterno, cioè è non sensibile, inalterabile, immutabile; è, e basta. Nascita e divenire sono esclusi, poiché dal nulla non viene nulla, dal nulla non può nascere qualcosa. Altrettanto poco può scaturire qualcosa da ciò che è; non si dà nessun passaggio verso ciò che è disomogeneo, infatti ciò che è è già, e non sorge dall'essere.

In Zenone si trova il medesimo argomento. Egli afferma che ciò che è uguale non può produrre ciò che è disuguale. Parimenti da ciò che è uguale non può risultare il disuguale, infatti l'uno dovrebbe essere il generante e l'altro il generato. Ma se entrambi sono uguali, l'uno non può esser caratterizzato come diverso dall'altro. Se v'è omogeneità, uguaglianza, identità, viene a cadere la distinzione fra generare ed essere generato. Questo è, più in dettaglio, ciò mediante cui viene dimostrato che è impossibile che qualcosa nasca, che si dia nascere in genere. Da ciò che è uguale non deriva ciò che è uguale. In questo senso Parmenide afferma che l'essere confluisce con l'essere, che l'essere è identico con sé; in tal modo la differenza è soppressa. Parimenti da ciò che è disuguale non può scaturire niente, non può nascere qualcosa da una cosa disomogenea ad un'altra, ad esempio dal debole non può venire il forte, dal piccolo il grande, eccetera; e viceversa, infatti ciò che è debole non contiene dentro di sé ciò che è forte perché ne possa risultare; e viceversa. Se il debole venisse fuori dal forte, s'avrebbe il passaggio dall'essere al nulla. Diminuzione, debolezza, limitazione sono negazioni; mentre l'essere è ciò che è positivo, affermativo, entro cui non si trova niente di negativo. Così fa vedere anche Zenone, secondo il quale l'essere non si muove; l'uno non muove se stesso, esso non è neppure non mosso. Muoversi o essere in quiete: nessuno di questi predicati compete all'essere. L'essere non è non mosso, poiché 'non mosso' si dice di ciò che non è;

ma in questo caso non ha luogo nessun movimento. In esso non perviene niente di diverso, né esso entra in qualcos'altro, di conseguenza l'essere non può essere inanimato. Se l'essere fosse non mosso, sarebbe equiparabile al non essere. Ma l'essere non è uguale al nulla. Tuttavia l'essere è anche non mosso. Mosso è solo quel che è diverso dall'altro; dal tempo e dallo spazio una pluralità è presupposta, e con essa è presupposta una negazione. Ma l'essere è l'uno e pertanto non ammette né la pluralità, né il negativo, né il non essere, e di conseguenza non può esser mosso. Così funziona la dialettica degli antichi.

In tutto ciò viene tenuta ferma l'identità, ciò che è affermativo, ciò che è uguale a se medesimo: ciò che è schiettamente negativo ne viene rimosso; il nulla è definito come nulla, come ciò che non è affatto. È il principio dell'intelletto: considerare l'essere solo come essere, l'uno solo come uno, ciò che è affermativo solo in quanto tale, in quanto puro; negazione e mutamento non trovano luogo; così mutamento, attività spirituale, eccetera sono direttamente movimento, negazione e diversità, poiché nell'attività è posta subito la differenza. Nella scuola eleatica viene tenuta ferma e viene constatata una simile astrazione, da intendersi come qualcosa d'astratto, caratteristico dell'intelletto.

Noi possiamo giungere ad essa anche per un'altra via¹²⁸. Non abbiamo bisogno d'un simile ragionamento, d'una simile dialettica¹²⁹. Il nostro procedimento è banale e più breve; noi affermiamo che Dio è immutabile e che il mutamento spetta solo alle cose finite. Alle quali ultime riconosciamo valore attribuendo loro il mutamento. Ma quanto all'immutabilità entro l'astratta ed assoluta unità con se stessa, escludiamo il mutamento. È la medesima scissione, solo che noi facciamo valere come essere anche ciò che è finito: il che gli eleati non accettano, il finito per loro non esiste. Oppure prendiamo le mosse da ciò che è particolare¹³⁰, dalle cose finite, passando poi alle specie ed ai generi; quanto alle specie a poco a poco lasciamo cadere gli aspetti particolari, ciò che è negativo, e d'altronde il genere sommo è ciò che è del tutto universale, Dio, l'*ens entium*, l'essenza più alta, l'unico affermativo e reale, cosicché tutte le determinazioni se ne tengano alla larga. O ancora passiamo da ciò che è finito a ciò che è infinito; l'infinito è il fondamento del finito; poiché quest'ultimo è limitato, deve aver per forza un fondamento.

Da un lato, in tutte queste forme, a noi familiari, il contenuto è il medesimo: l'uno, l'infinito, ciò che è affermativo e privo di determinazione; dall'altro lasciamo sussistere il mondo della finitezza e del mutamento in quanto esistente. È la via esteriore battuta dal pensare proprio dell'intelletto. Rispetto al pensiero eleatico, la domanda che sorge è la medesima. Per un verso si ha solo ciò che è semplice, ciò che è omogeneo ed identico con se stesso. Ed allora: da dove trae origine la determinazione? Come si esplica l'infinito in rapporto al finito? La difficoltà è sempre la medesima. Il pensiero degli eleati si differenzia dal nostro abituale modo di pensare, improntato alla riflessione, per il fatto che essi procedono in maniera speculativa, sostenendo che non si dà mutamento e che se si presuppone l'uno, l'essere, il mutamento diviene qualcosa di contraddittorio con se medesimo, d'incomprensibile; infatti la nozione della negazione, della pluralità, del mutamento è estranea all'uno ed all'essere. Tuttavia, secondo la nostra prospettiva, noi diciamo da un lato che il mondo reale e finito possiede valore, dall'altro che ad aver valore è l'uno. Il che gli eleati negano. Gli eleati sono stati tanto conseguenti da giungere ad asserire che solo l'uno è, e che ciò che è altro, non è. Ora, se la grandiosa astrazione degli eleati desta ammirazione, non si può disconoscere che essi si sono arrestati all'astratto in quanto tale; essi hanno attribuito l'essere solo a ciò che è astratto, rifiutando all'essere tutto ciò che è finito, il che è più coerente della nostra riflessione.

In secondo luogo, è da notare che Parmenide s'occupa anche dell'opinione umana, dell'illusorio sistema del mondo. Con riguardo al sistema dell'apparenza, egli enuncia due principi. Il fuoco, la fiamma, e la notte; l'essenza densa pesante e fredda, di contro alla quale sta il caldo, il rarefatto. Il freddo, la notte, è ciò che patisce; mentre il fuoco è ciò che vivifica, e nel mezzo, tra i due estremi sta la dea, la natura, che tutto domina; così opera il vincolo della necessità. A Parmenide dobbiamo anche delle raffigurazioni simboliche. Poiché, secondo gli eleati, l'essere è il tutto, in essi si presenta anche l'idea che il tutto, l'intero, sia esente da vizi, sia in equilibrio, sia sferico. Senonché, a noi viene subito da obiettare che una sfera è qualcosa di limitato, di concluso e che sopra di essa debba esservi qualcos'altro: in sostanza la sfera esprimerebbe una cognizione difettosa. Le coppie di principi – luce e tenebra, caldo e freddo, denso e rarefatto – vengono per lo più attribuite a

Parmenide, il quale ne discorre alla maniera di Pitagora. Vi sono due corone, intrecciate l'una all'interno dell'altra (come in Pitagora), una derivante da ciò che è poroso ed una da ciò che è denso, una dalla tenebra ed una dalla luce; un muro, una forza, le tiene congiunte; la corona purpurea posta al centro è quella del fuoco; sotto le corone intrecciate vi è la forza, il fuoco, il creatore di tutti i movimenti, il signore, ciò che determina e che regge le sorti d'ogni cosa. Δίκη [giustizia], Ἀνάγκη [necessità], hanno amore come aiutante e da lui sono generati tutti gli dèi e tutte le cose.

Della filosofia eleatica resta ancora da menzionare l'aspetto riguardante la dialettica. Il punto principale è che solo l'uno, l'essere, il vero esistono. La dialettica della scuola eleatica è stata elaborata principalmente da Zenone. Platone lo dice anche nel suo *Parmenide*¹³¹: Parmenide ha dimostrato che l'uno è, ma Zenone ha mostrato che i molti non sono, ossia che tutto quel che possiede mutamento contraddice se stesso, sopprime se stesso e non è niente d'autentico: in conformità dell'idea abituale che si ha del contraddirsi; e dunque il risultato è solo che la cosa, l'oggetto, non è. Per lo più Zenone s'è dedicato al perfezionamento della dialettica.

Di prim'acchito 'dialettica' è una parola indeterminata. Se ne debbono distinguere due aspetti. Innanzi tutto v'è una dialettica esteriore, una procedura per trattare un certo argomento, per opporre contraddizioni – ricorrendo a ragioni ed a punti di vista diversi – a quanto, altrimenti, verrebbe fatto valere come qualcosa di saldo, insomma per farlo vacillare; può anche trattarsi di ragioni del tutto estrinseche; di questa dialettica si dirà a proposito dei sofisti. L'altra consiste nella considerazione immanente dell'oggetto, invece che nella considerazione effettuata secondo relazioni, regole, ragioni, eccetera, di carattere estrinseco; si tratta d'esaminare le determinazioni operanti all'interno dell'oggetto stesso, mettendole in risalto, cosicché esso riceva determinazioni opposte e dunque sopprima se medesimo. A quest'autentica dialettica appartiene quel che hanno fatto gli eleati. Tuttavia, presso di loro, la forma e la maniera in cui questa prospettiva si manifesta non sono ancora sufficientemente progredite; essi si sono arrestati a questo: allorché la contraddizione si mostra, la cosa viene annichilita.

La dialettica di Zenone guarda principalmente al movimento. Egli tuttavia non estende la dialettica come avviene in Platone. La preoccupazione fondamentale di Zenone è la negazione del movimento: egli sostiene che non v'è nessun movimento, ossia che al movimento non spetta l'essere; il movimento non è qualcosa di vero. Che non si dia nessun movimento può esser refutato alla maniera di Diogene [di Sinope, detto il Cinico], il quale si mise a camminare avanti e indietro¹³². Senonché, quest'aneddoto non ha niente a che fare con la refutazione della dialettica zenoniana. La quale non afferma che il movimento non si dia in assoluto; non è questione se esso in generale si dia e se esso sia apparenza; in questo senso Zenone non si sogna neppure di negare il movimento; a lui interessa solo se il movimento sia qualcosa di vero. Zenone mostra che l'idea del movimento contiene determinazioni che stanno in reciproca contraddizione.

Aristotele ci ha tramandato la dialettica zenoniana in quattro versioni¹³³. La prima maniera, la prima figura, è questa: ciò che è mosso dovrebbe percorrere metà dello spazio prima di giungere alla sua metà; lo concediamo. Tuttavia ogni metà si divide a sua volta in un'altra metà; lo spazio è un continuo e ciascuna metà è al tempo stesso un intero e dunque ha in se stessa un'altra metà, e così via all'infinito; la conclusione è che ciò che è mosso non è in grado di raggiungere la sua metà. Ciascuna porzione di spazio è divisibile in due metà; si consideri la prima: essa contiene a sua volta due metà, una delle quali può esser di nuovo divisa, e finché continuiamo c'imbattiamo all'infinito in questa relazione, per quanto piccole siano le parti da dividere. Potremmo esprimerci anche così: se si percorre lo spazio, esso viene diviso all'infinito; si danno un'infinita quantità di limiti. Pertanto, entro un tempo dato, in genere debbono venir percorsi un'infinità di punti. Ma l'infinità non può venir esaurita e perciò non si può mai giungere alla fine, alla metà. Lo spazio ha in se stesso infiniti limiti. La pluralità caratteristica dello spazio non può venir valicata e di conseguenza esso non potrà mai venir percorso fino in fondo. Con il che si presuppone la sua infinita divisibilità.

È da menzionare una seconda versione detta Ἀχιλλεύς, Achille. Gli antichi amavano rivestire ciò che è incomprensibile con rappresentazioni sensibili. Due corpi si muovono nella stessa direzione, l'uno precede l'altro il quale sta dietro solo perché ha iniziato a muoversi più tardi, infatti si muove più velocemente del primo. Cosicché sappiamo che il secondo recupererà sul primo.

Invece Zenone sostiene l'opposto: il secondo non raggiungerà mai il primo, e lo dimostra così: in un dato tempo, il primo corpo si troverà in una certa posizione ed il secondo in un'altra; ora, il secondo abbisogna d'un certo tempo per arrivare là dove il primo si trovava poco prima. Però il primo nel frattempo continua a muoversi e, nel tempo in cui il secondo raggiunge il punto dove il primo si trovava poco prima, è in grado di raggiungere una posizione ulteriore. Così si procede all'infinito, senza che il secondo possa mai raggiungere il primo. Essi s'avvicinano, ma il secondo viene sempre a trovarsi dietro; il primo si mantiene davanti, in quanto il secondo giunge sempre dopo nel luogo dove il primo stava in precedenza. Sicché il moto più rapido non serve affatto al secondo corpo per recuperare lo spazio che lo separa dal primo; poiché, in un certo istante, il secondo sta dietro al primo, esso abbisogna d'un certo tempo per raggiungerlo, senonché di questo tempo si serve il primo per proseguire e mantenere il vantaggio; ecco dunque che il primo resta primo. Un ragionamento molto sottile.

Secondo Aristotele vi è qui uno $\psi\epsilon\tilde{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$, qualcosa che non torna: infatti il secondo corpo raggiungerà il primo se gli viene permesso d'attraversare i limiti, d'oltrepassare ciò che è limitato. In questa breve risposta c'è tutto. Aristotele assume due punti del tempo e due punti dello spazio, i quali sono separati l'uno rispetto all'altro, sono distinti: l'uno funziona da limite nei confronti dell'altro, essi sono limitati reciprocamente. D'altronde però spazio e tempo sono dei continui: due punti del tempo o dello spazio sono in relazione l'uno con l'altro, l'uno dopo l'altro, ossia sono tanto identici quanto separati. Lo stesso dicasi per due punti del tempo: che sono due, ma che pure non sono due, in quanto sono identici. Aristotele dice bene: il limite è ugualmente nessun limite. Entro un punto temporale sono contenuti anche due punti e due punti nello spazio sono riuniti in uno solo; il limite assunto come punto nel tempo deve potersi valicare; rispetto al movimento, due punti nel tempo sono di sicuro uno solo. Muoversi significa essere in un luogo e non essere in un luogo; in ciò consiste la continuità del tempo e dello spazio. Se discutiamo del movimento in genere, noi diciamo che il corpo si trova in un luogo; poi diciamo che si sposta, ed infine che si trova in un altro luogo. Dove si trova mentre si muove? Mentre si muove non è più nel primo luogo, ma non è ancora nel secondo. Se occupasse ancora il primo posto, sarebbe in quiete; se occupasse il secondo, sarebbe ugualmente in quiete. Se diciamo che si trova a mezzo tra questi due luoghi, è come non dire niente, $\kappa\epsilon\nu\omicron\lambda\epsilon\gamma\epsilon\tilde{\iota}\nu$ (Aristotele¹³⁴), infatti anche a metà tra i due, esso occupa un qualche luogo.

Dunque si ripropone la medesima difficoltà. Muoversi significa trovarsi in un luogo e parimenti non trovarvisi. È la continuità del tempo e dello spazio che rende possibile il movimento. La dialettica di Zenone presuppone il modo consueto di raffigurarsi le cose. Il punto del tempo è per sé, ed il punto dello spazio è anch'esso un punto per sé. Questa è anche la nostra convinzione. Zenone, nella sua consequenzialità, ha mantenuto fra questi due punti una strenua opposizione. Noi teniamo senz'altro come qualcosa di separato la discrezione del tempo e dello spazio. Zenone possiede la medesima idea. Ma Aristotele osserva che il limite viene valicato, ossia che il limite viene posto come non esistente, come punto temporale diviso ma anche non diviso. Spazio e tempo non sono in sé e per sé.

La terza versione viene espressa così: una freccia che vola sta in quiete, giacché essa si trova sempre in un certo momento del tempo (ora) ed in un certo momento dello spazio (qui). E ciò che si trova nel medesimo ora e nel medesimo qui è in quiete. Di conseguenza, la freccia è in quiete ora e qui, e poi ora e qui, e poi ora e qui, e così via. Ma questo, quel che noi vogliamo indicare, non riguarda la freccia, bensì le nostre dita. I diversi 'qui' non differiscono l'uno dall'altro; mentre è in volo, la freccia si trova sempre in un medesimo qui. Se mostro ogni volta un diverso qui, enuncio però sempre il medesimo. Questa dialettica è del tutto giusta, solo è rappresentata in maniera sensibile. Nell'ambito delle relazioni sensibili, non v'è nessuna autentica differenza. La differenza concernente il qui non è ancora obiettiva, bensì soggettiva; le distinzioni obiettive e vere si presentano solo entro la sfera spirituale. Ecco la dialettica di Zenone. La quarta versione è troppo prolissa e difficile, perciò la tralascio.

La dialettica di Zenone ha il merito di portare alla coscienza le determinazioni essenziali contenute nel nostro modo di rappresentare il movimento, il tempo e lo spazio, di tenerlo fermo e di mostrare la contraddizione che si trova in esso. L'insegnamento universale della dialettica, la tesi

generale degli eleati è: solo l'uno, solo l'essere, è vero. Tutto il resto non è. Kant direbbe che noi conosciamo solo fenomeni e niente che sia vero in sé e per sé. In complesso il risultato è il medesimo. Il contenuto della coscienza è solo qualcosa di fenomenico e niente che sia vero. Tuttavia una non piccola differenza c'è; Zenone e gli eleati vogliono dire che il mondo, per se stesso, con le sue infinite e variegate figure e movimenti, è solo apparenza. Il mondo, in se stesso, non ha nessuna verità. Invece Kant sostiene che volgendo noi al mondo per conoscerlo, ossia volgendo lo spirito al mondo esteriore, a questa massa di determinazioni – per il pensare il mondo interno è anche qualcosa d'esterno –, noi ne facciamo qualcosa d'apparente; l'attività del nostro pensare, il nostro comportamento verso il mondo, consiste nell'attribuire determinazioni a ciò che è esterno: le determinazioni della riflessione, eccetera. Siamo noi a rendere il mondo non vero. L'insieme di determinazioni che noi applichiamo ad esso è l'apparenza, è ciò che non è vero. Tuttavia il mondo per se stesso è il vero. Quel che non va è il nostro atteggiamento, la nostra attività spirituale, che tinge il mondo di non verità.

Qui riposa la grande differenza: in Kant ciò che mette in crisi il mondo è l'elemento spirituale. Invece per Zenone apparenza è il mondo in sé e per sé. Secondo la filosofia kantiana, il punto debole è il nostro pensare, la nostra attività spirituale. Nella Bibbia, Gesù dice: «siete forse migliori dei passerì?»¹³⁵. Secondo Kant, in quanto pensanti, in quanto dotati d'attività spirituale, siamo più deboli e più piccoli del mondo. Solo l'attività dello spirito produce non verità; il mondo è il vero, noi siamo solo carne e sangue, come i passerì. La dialettica di Zenone contiene maggiore obiettività di quanta ne contenga la dialettica moderna. Il mondo, in se stesso, è apparenza, e solo il puro ed unico¹³⁶ essere è il vero. La dialettica zenoniana coglie le determinazioni che si trovano all'interno del contenuto stesso. Essa può ancora esser chiamata soggettiva, in quanto cade dentro il soggetto che contempla. L'uno, il puro, è esente da questo movimento dialettico: è uno, è astratta identità. Perciò lo spazio è il movimento dialettico.

Ora il passo successivo è che questa dialettica, questo movimento, venga colto come ciò che è obiettivo. È il progresso apportato da Eraclito. Per primo viene l'essere. Poi il divenire. Eraclito afferma: l'assoluto è il divenire. Egli perviene alla nozione del divenire.

Eraclito

Dapprima bisogna fornire qualche ragguaglio sulla vita d'Eraclito. Egli, efesino e contemporaneo di Parmenide, era famoso all'epoca della LXX Olimpiade [500-497 a.C.]. Della sua vita, è noto poco oltre ai rapporti con i suoi concittadini, consistenti nel fatto che essi lo disprezzavano ed ancor più profondamente egli disprezzava loro: una condizione caratteristica del mondo moderno, dove ognuno è per sé ed ha in dispregio tutti gli altri. In Eraclito questa disistima era scaturita dal profondo sentimento delle storture rintracciabili nella vita dei suoi compatrioti; ce ne vengono tramandati diversi esempi. Diogene Laerzio¹³⁷ afferma che Antistene riferisce come indizio della grandezza d'animo d'Eraclito la circostanza che questi avrebbe lasciato a suo fratello la dignità regia. Questo è però senza significato. Diogene Laerzio richiama anche una lettera di [re] Dario [I, figlio d']Istaspe, il quale gli avrebbe scritto pregandolo di spiegargli la sua opera sulla natura. Simili lettere non sono molto convincenti, sebbene in questa ci si richiami per lo meno al suo carattere [d'autore oscuro].

Inoltre Diogene Laerzio narra che Eraclito avrebbe dichiarato che si sarebbe dovuto tirare il collo a tutti gli efesini adulti e metter la città nelle mani dei minorenni (come anche oggi s'opina che solo la gioventù sappia governare), poiché quelli avevano scacciato il suo amico Ermodoro, uomo illustre, con la motivazione che nessuno tra loro doveva aspirare ad essere più eccellente degli altri; se uno lo faceva, doveva andarsene. Per la stessa ragione accadde che da Atene venissero banditi grandi uomini. Eraclito era nobile ed essendo molto sensibile alla depravazione dei suoi concittadini ne parlò con molta libertà. Tuttavia ben presto si ritrasse in se stesso. Proclo osserva¹³⁸: «il nobile Eraclito strapazza il popolo come privo d'intelletto e di pensiero: i più sono cattivi, pochi i buoni». I suoi concittadini l'esortarono ad aver parte nell'amministrazione dello Stato; ma egli ricusò, poiché non approvava le loro leggi e la loro costituzione politica.

Da menzionare è la sua opera intitolata *Della natura*, oppure *Le muse*. Egli deve averla lasciata all'interno del tempio di Diana; si trattava d'un libro oscuro, *σκηπετικόν*. Di quest'opera, Platone fa dire a Socrate¹³⁹ che quel che egli ne ha inteso è eccelso, e quel che non ne ha inteso è ugualmente

eccelso. Ma per venire fuori si richiede un abile nuotatore. Ciò che ce ne è pervenuto è eccellente. Cicerone (*De natura deorum* I 74 e III 35; *De divinatione* II 132 sgg.) opina che egli abbia scritto volutamente in maniera tanto oscura; ma questo è detto in un senso molto banale. Quando discorre d'oscurità, Aristotele¹⁴⁰ si riferisce soprattutto alla negligenza nell'interpunzione. Egli chiama Eraclito ὁ ὀσκεινός [l'Oscuro] a causa dei luoghi oscuri presenti nella sua opera. Platone¹⁴¹ studiò con particolare diligenza la filosofia di Eraclito; nelle sue opere se ne trovano molte citazioni ed egli ha incontestabilmente ricevuto la sua prima formazione filosofica grazie ad essa; anche Ippocrate¹⁴² appartiene a questa scuola.

L'oscurità della filosofia eraclitea sta essenzialmente nel fatto che in essa viene espresso un pensiero profondamente speculativo. Il quale, per l'intelletto, è sempre oscuro; il concetto, l'idea sono avversi all'intelletto e da esso non possono venir compresi. Eraclito pronuncia una parola audace e profonda: l'essere è non più di quanto sia il non essere, τὸ ὄν οὐ μᾶλλον ἔστι τοῦ μὴ ὄντος. Gli eleati assumono l'essere come principio, come assoluto; per contro Eraclito afferma: l'essere esiste tanto poco, quanto poco esiste il non essere. La dialettica della scuola eleatica viene compresa da Eraclito in maniera obiettiva e la dialettica obiettiva è da lui considerata come principio, come assoluto.

L'essere esiste tanto poco, quanto poco esiste il non essere: il che, in un primo tempo, sembra mancanza di pensiero, annientamento universale. Ma v'è un'altra espressione capace di fornire ragguagli più dettagliati sul senso del principio eracliteo. Eraclito sostiene anche: tutto scorre, πάντα ῥεῖ, ossia niente permane, niente resta uguale a se stesso. Aristotele¹⁴³ chiosa: Eraclito paragona le cose con la corrente d'un fiume, nel quale non ci si può bagnare due volte con la medesima acqua; la corrente scorre e si entra in contatto con acqua sempre diversa; i suoi seguaci¹⁴⁴ sono giunti ad asserire: nemmeno una volta, giacché l'acqua cangia senza posa.

Inoltre Aristotele¹⁴⁵ afferma che, secondo Eraclito, solo l'uno permane; a partire da esso, tutto il resto viene forgiato e si muta. Tutto il resto scorre, non v'ha nient'altro di saldo, tutto si muta. La nozione più precisa della quale ci serviamo a questo proposito è il divenire. Secondo gli eleati, solo l'essere è, solo l'essere è il vero; Eraclito sostiene che tutto è divenire, che il principio è il divenire. Questo significa l'espressione: l'essere esiste tanto poco, quanto il non essere; si tratta appunto del divenire, infatti nel divenire è contenuta l'identità d'entrambi, dell'essere e del non essere. Con 'divenire' intendiamo il nascere ed il perire; né l'uno né l'altro sono per sé, ma essi sono identici; ecco ciò che Eraclito vuole esprimere. L'essere non è, dunque il non essere è, oppure il non essere è e dunque l'essere è. Quest'unità è il vero.

Nel passaggio dall'essere al divenire si trova un grande pensiero; è ancora qualcosa d'astratto, ma in pari tempo è anche la prima nozione concreta, ossia la prima unità di determinazioni antitetiche; in questa relazione, esse sono senza quiete; in esse è contenuto il principio della vita. Con ciò è posto rimedio alla mancanza individuata da Aristotele¹⁴⁶ nelle altre filosofie, le quali non avrebbero conosciuto il principio del divenire. Divenire significa il principio stesso del movimento, il movimento della vita di ciò che produce secondo l'uno e secondo l'altro lato. Dunque, quella secondo la quale solo il divenire è la verità, l'assoluto, non è una filosofia del passato. Il suo principio è essenziale e si trova anche nella mia logica¹⁴⁷, esattamente dopo l'essere e dopo il nulla. È un importante punto di vista quello secondo il quale l'essere ed il non essere vengono riconosciuti come astrazioni, alle quali non spetta nessuna verità, e di conseguenza la verità fondamentale è solo il divenire. L'intelletto astratto s'attiene strettamente all'essere, al non essere, all'apparenza, e s'attiene a tutto ciò come a qualcosa che esiste davvero e che è vero come tale¹⁴⁸; invece la ragione riconosce l'un elemento all'interno dell'altro, cosicché nell'uno sia contenuto il suo esser altro e l'assoluto sia da determinare come divenire.

Dapprima abbiamo veduto l'astrazione dell'essere e del non essere in una forma del tutto immediata e generale. Eraclito ha colto ed espresso l'antitesi con maggior precisione ed in maniera più determinata. Ideale significa diventar reale e reale diventar ideale. Questa è l'unità di reale ed ideale, d'obiettivo e soggettivo; soggettivo significa diventar obiettivo, altrimenti sarebbe qualcosa che è privo di verità; obiettivo significa diventar soggettivo, ed il vero sta in questo processo. Ciò però viene espresso ancora in modo astratto.

Eraclito ha descritto in maniera più accurata il porsi delle differenze l'una nell'altra. Ad esempio

Aristotele¹⁴⁹ afferma: Eraclito ha stretto in un unico vincolo l'intero ed il non intero, la parte; l'intero consiste nel farsi parte e la parte nel farsi intero. Così συνᾶιδον e διᾶιδον, concordare e discordare: uno da tutto e tutto da uno; l'uno non è ciò che è astratto, bensì il fatto di scindersi. L'infinito privo di vita è una misera astrazione di fronte alla profondità d'Eraclito, di fronte all'interiorità di ciò che è concreto. Sesto Empirico¹⁵⁰ menziona qualcosa di simile: Eraclito avrebbe asserito che la parte è diversa dal tutto e che la parte è la stessa cosa del tutto; la sostanza sarebbe l'intero e la parte. Che l'uno diventi cose diverse, che Dio crei il mondo scindendo se medesimo, che abbia generato suo figlio, eccetera: tutto ciò è già contenuto in queste considerazioni.

Platone, nel *Συμπόσιον*¹⁵¹, del principio d'Eraclito afferma che l'uno, distinto da se medesimo – τὸ ἐν διαφερόμενον ἀπὸ ταύτου συμφέρεσθαι –, si fa uno con se stesso: è il processo della vita; come l'armonia dell'arco e della cetra. Eriissimaco nel *Συμπόσιον* critica poi la veduta che l'armonia sia disarmonia, che sorga da antitesi, infatti essa non deriva dall'alto e dal basso in quanto differenti, bensì in quanto uniti mediante arte e musica. Ma ciò non è in contrasto con Eraclito; l'armonia non consiste nella ripetizione d'un solo tono; per essenza all'armonia appartiene la differenza. Tuttavia la differenza, in astratto, dà senz'altro dissonanze, d'altronde l'essenziale è che ogni particolare, ogni elemento differente, sia distinto da un altro: non da qualsiasi altro, ma dal suo altro. Ciascuna cosa esiste solo in quanto il suo altro sia contenuto in potenza entro il proprio concetto. All'interno della coscienza, lo spirito si riferisce a ciò che è sensibile: questo sensibile è il suo altro. Sicché i suoni dovrebbero essere diversi, ma essi hanno, come tali, anche diversi modi di riferirsi l'uno all'altro. La soggettività è l'altro rispetto all'obiettività, e non certo rispetto ad un pezzo di carta: della qual cosa salta all'occhio l'insensatezza; deve trattarsi del suo proprio altro, e l'identità di due elementi riposa sul fatto che una certa cosa è l'altro d'una certa altra cosa [e non d'una qualsiasi altra cosa]. L'intelletto si limita ad isolare una cosa dall'altra, a prendere ogni cosa per sé: l'ideale, il reale, il soggetto, eccetera; invece ogni cosa è l'altro d'un'altra cosa, ma in quanto quest'ultima è il suo proprio altro. Eraclito lo comprende in maniera profonda. In ciò consiste il suo grandioso principio che può sembrare oscuro e che invece è speculativo: sebbene per l'intelletto resti pur sempre oscuro, giacché l'intelletto tien fermo all'essere ed al non essere, al soggettivo ed all'oggettivo, al reale ed all'ideale, ciascuno preso per sé.

In secondo luogo, Eraclito rappresenta questo principio universale anche in un modo più realistico. Egli non è restato all'aspetto puramente logico, ma ha conferito alla sua idea anche un'espressione realistica; questa figura concerne in sostanza la filosofia naturale, è una forma naturale. Eraclito è pur sempre uno ionico ed i principi degli ionici si presentano in genere in figure tratte dalla natura. Tuttavia gli storici divergono circa la figura che davvero incarna il suo principio. I più affermano che egli avrebbe chiamato fuoco l'essenza dell'essere; secondo altri sarebbe invece l'aria; secondo altri ancora, l'evaporazione; infine qualcuno menziona il tempo (Sesto Empirico). Si potrebbe credere che questa diversità dipenda dalla negligenza degli storici, ma le testimonianze sono le più valide, sono d'Aristotele, di Sesto Empirico, eccetera¹⁵². Si può anche incolpare l'oscurità della filosofia eraclitea.

Tuttavia, a ben guardare, questa superficiale difformità svanisce e noi troviamo la via d'uscita nella profondità degli enunciati eraclitei. Eraclito afferma che il tempo è l'essenza prima, corporea, esteriore e reale; lo riferisce, come s'è detto, Sesto Empirico. Eraclito non s'arresta all'espressione logica del divenire, ma conferisce al suo principio il carattere dell'esistenza; perciò gli si presenta prima di tutto la forma del tempo. Nella sfera del sensibile, di ciò che si può intuire, il tempo è la prima cosa che ci si presenta come divenire; esso è la prima forma che il divenire riveste. Il tempo è il puro divenire in quanto intuito. Il tempo è essere e non essere, è non essere immediatamente nell'essere ed è essere immediatamente nel non essere: è il repentino mutarsi dall'essere nel non essere. Il tempo è il divenire intuito, è la prima forma nella quale il divenire si offre. Nel tempo non v'ha né passato né futuro; v'ha solo l'adesso. L'adesso, l'ora, è appunto non essere mentre è, esso è subito annientato, passato, ed il non essere si capovolge però anche nell'essere; esso è e non è, nel mentre che l'ho espresso. È l'astratta intuizione di questo mutarsi repentino: pertanto è del tutto esatto asserire che il tempo è la prima forma di ciò che diviene.

La seconda forma è fisica. Il tempo è intuire, ma intuire del tutto astratto. Se ci raffiguriamo, in maniera reale, concreta, fisica, ciò che il tempo è, allora sorge l'interrogativo di quale pura essenza

fisica corrisponda a questa nozione e sia capace di mostrare immediatamente l'intuizione del divenire. In tal modo, appare subito chiaro che non si tratta né dell'aria, né dell'acqua, né della terra, infatti per se stesse queste nozioni – ed è un primo punto – non costituiscono un processo; processo invece è il fuoco, che è la maniera più reale nella quale Eraclito esprime il suo principio, giacché il fuoco è qualcosa di fisico, è irrequietezza. Il fuoco è: è il consumarsi d'altro e tuttavia anche di se stesso, esso non è in quiete come l'acqua o la terra; esso non è stabile, è irrequietezza fisica, è processo; esso è il tempo nella sua reale esistenza, ed è consequenziale che Eraclito abbia eretto il fuoco a principio: tenendo conto della sua preoccupazione fondamentale.

Eraclito caratterizza meglio il fuoco in quanto processo della realtà; esso è per sé questo processo reale; la sua realtà è l'intero processo, del quale poi si tratta di definire in maniera più concreta e più prossima determinazioni e momenti. Da questo punto di vista, Eraclito avrebbe affermato che le espressioni, le metamorfosi, i modi d'operare del fuoco (τροπαί) sono costituiti anzitutto dal mare e poi per metà dalla terra e per metà dal fulmine, cioè dal fuoco che scaturisce (πηρστήρ). In questo modo oscuro viene descritto ciò che è universale.

Più puntualmente Eraclito distingue due vie in questo processo: una diretta verso il basso ed una verso l'alto. La prima è quella per la quale il fuoco viene condensato e perviene alla stabilità (συνιστάμενον), così diviene acqua, θάλασσα. L'acqua solidificata diviene terra; il fuoco che si estingue, andato in rovina nell'indifferenza, nell'indistinzione, come risultato del suo stesso processo¹⁵³, è acqua. Questo diviene poi terra: ecco la via verso il basso. La terra diventa poi di nuovo liquida, si scioglie, e da essa deriva l'umidità, il mare: l'evaporazione del mare si muta di nuovo in fuoco, fa scaturire di nuovo fuoco. È la via verso l'alto. Questa è una più precisa descrizione del processo. La via verso il basso è il fuoco che spegnendosi diviene¹⁵⁴ acqua; da un lato, si forma poi terra e dall'altro, attraverso una metamorfosi, sorge di nuovo acqua, donde ancora fuoco.

A questo proposito, secondo Aristotele¹⁵⁵, Eraclito avrebbe detto: «Nessun dio e nessun uomo hanno fatto l'universo, eppure esiste, è sempre esistito e sempre esisterà un fuoco vivente sempiterno che, secondo la sua legge (μέτρωι), si spegne e s'accende»; l'estinguersi si traduce nella nascita d'acqua e terra, l'accendersi è invece la via verso l'alto. Per designare questo passaggio, questa metamorfosi, Eraclito si serve d'un termine particolare: evaporazione, ἀναθυμίασις¹⁵⁶. 'Evaporazione' esprime però qui solo un significato superficiale; si tratta più d'una metamorfosi: passaggio da fuoco ad acqua, da acqua a terra e da acqua di nuovo a fuoco. Aristotele¹⁵⁷ spiega che per Eraclito questo è il principio dell'anima, giacché essa è l'evaporare, lo scaturire d'ogni cosa, e l'ἀναθυμίασις, l'evaporazione, l'attività vivente, è priva di corpo e sempre fluttuante. Clemente Alessandrino¹⁵⁸ s'esprime diversamente: per l'anima, la morte è il divenire acqua; per l'acqua, la morte sta nel divenire terra; dalla terra sorge l'acqua e dall'acqua il fuoco, cioè l'anima. Dunque in generale si verifica il processo di ritorno degli opposti entro l'uno e del venir fuori dall'uno.

Tuttavia Eraclito avrebbe parlato¹⁵⁹ anche d'un incendio del mondo, cosicché il mondo – secondo la nostra raffigurazione – finirebbe in fuoco. Senonché ci si rende ben conto che questa combustione non è la fine del mondo, bensì esprime la vita dell'universo in generale. Con riguardo al fatto che in Eraclito il fuoco, l'anima, sarebbe il principio vivificatore, si trova un'espressione che può apparire bizzarra: le anime migliori sono quelle più secche. Non che noi si prenda per migliori le anime più umide: caso mai le più vivaci; qui 'secco' significa 'ardente'; per Eraclito, l'anima più secca è il fuoco puro ed essa non è certo il non vivente, bensì la vita stessa.

V'è ancora da trattare il rapporto che, secondo Eraclito, ciò che è, la coscienza, il pensare, intrattiene con il mondo. La sua filosofia ha l'aspetto d'una filosofia naturale; certo il suo principio è logico, ma viene compreso in maniera naturale, come processo universale della natura. Circa il conoscere, sono conservate parecchie testimonianze di Eraclito nelle quali egli asserisce che la certezza sensibile non esprime nessuna verità: infatti essa è ciò secondo cui qualcosa sussiste, esiste: qualcosa che però nello stesso tempo non è; il percepire sensibile è solo la forma del sussistere per sé, propria degli oggetti esterni. Eraclito¹⁶⁰ afferma: «per gli uomini, occhi ed orecchie sono cattivi testimoni, nella misura in cui essi possiedono anime barbare»; il λόγος, la ragione, è l'unico giudice della verità: non un qualsiasi λόγος, bensì solo il λόγος divino ed universale. Il λόγος è questo processo, è il movimento particolare che penetra ogni cosa, è il ritmo, è la misura, è un essere

etereo, che è seme atto alla generazione dell'intero: il *lógos* è l'uno.

Sesto Empirico¹⁶¹ richiama nei termini seguenti la relazione della soggettività, della ragione particolare, con il processo naturale universale. Ciò che è universale, l'universo, è razionale, logico, intelligente. Se l'assorbiamo per mezzo della respirazione, diventiamo intelligenti: il che è possibile solo durante la veglia; durante il sonno siamo nell'oblio. La forma caratteristica della capacità d'intendere è quella della veglia, quella dell'esser razionale e riflessivo. L'esser desti, la coscienza del mondo esterno che appartiene alla capacità d'intendere, è appunto una condizione che qui viene presa per l'interesse della coscienza razionale. Durante il sonno, le vie della sensibilità sono sbarrate e l'intelletto tronca ogni rapporto con l'ambiente; resta solo la respirazione, che mantiene una connessione con il mondo esterno: essa è la radice della condizione di veglia. Tuttavia, durante la veglia, l'intelletto riceve la forza logica attraverso le vie della sensibilità, attraverso i collegamenti con l'ambiente: come i carboni posti sul fuoco ardono, mentre allontanati da esso s'estinguono.

La capacità riflessiva, la coscienza, il pensare razionale, è qui preso nel senso fisico della veglia: nello stesso senso l'anima è chiamata 'fuoco'. Con riguardo a ciò, Eraclito afferma: «Noi facciamo e pensiamo tutto nella misura della partecipazione al *lógos* divino». Noi dobbiamo seguire questo *lógos* universale. Invece molti vivono come se avessero un loro proprio particolare intelletto, *ἰδίαν φρόνησιν*. Ma il vero intelletto non è altro che il discernimento della maniera nella quale è disposto ed ordinato l'intero, *τὸν τῷ ὅπῳ τῆς διηγήσεως τοῦ πάντος*. Perciò in tanto ci troviamo nella verità, in quanto siamo partecipi d'un tale sapere universale; in tanto siamo vittime dell'illusione, in quanto ci affidiamo a qualcosa di particolare. Quanto appena affermato circa la verità riferita alla coscienza di ciò che è particolare è del tutto esatto; allorché essi debbono pensare qualcosa, d'abitudine gli uomini opinano che debba trattarsi di qualcosa di particolare; qui sta l'illusione. Ciò che è vero è invece l'universale in sé e per sé.

Oltre a questi, si hanno ancora molti altri frammenti d'Eraclito, enunciazioni isolate, eccetera. Egli dice: «Gli uomini sono dèi mortali, e gli dèi uomini immortali; la morte degli dèi è la vita, e morire è la vita degli dèi»¹⁶². Il divino è l'innalzamento per mezzo del pensare al di sopra della pura naturalità; il che compete alla morte.

Empedocle, Leucippo e Democrito

1) *Empedocle* Insieme ad Empedocle, trattiamo anche di Leucippo e Democrito.

I frammenti d'Empedocle – più di quattrocento versi – sono stati raccolti da Sturz, Lipsia, 1805¹⁶³. Lo stesso ha fatto, con quelli di Parmenide, eccetera, Amadeus Peyron¹⁶⁴, Lipsia, 1810. Schleiermacher ha curato i frammenti d'Eraclito per un volume del *Museum der Alterthums-Wissenschaft* curato da Friedrich-August Wolf e Philipp Buttmann¹⁶⁵; la più completa è tuttavia una raccolta di Friedrich Creuzer¹⁶⁶ che apparirà prossimamente; egli ne ha lasciato la cura ad un giovane¹⁶⁷. La raccolta di Sturz è uno *specimen industriae*¹⁶⁸. D'altronde queste raccolte sono di regola troppo ampie; esse contengono una quantità d'erudizione e si fa prima a scriverle che a leggerle.

Empedocle è un pitagorico¹⁶⁹, egli nacque ad Agrigento, in Sicilia; fiorì all'epoca della LXXVII Olimpiade (460 a.C.)¹⁷⁰ e fu amico di Zenone. Godette di grande considerazione tra i suoi concittadini; la sua fama si diffuse anche tra i posteri. Talora, in séguito, lo si è riguardato come taumaturgo e mago. Agrigento, sua città natale, dopo la sua morte, gli eresse una statua. Egli non era disinteressato alle vicissitudini del suo paese ed esercitò una considerevole influenza sugli affari di Stato. Agrigento aveva un tiranno, dopo la cui morte egli fece sì che entrasse in vigore una costituzione democratica in maniera che a tutti i cittadini fossero assegnati uguali diritti; costituzione¹⁷¹ che Empedocle difese dagli attacchi di coloro che volevano impadronirsi della città. Gli venne offerta la corona di re, ma la ricusò e seguì a vivere da privato cittadino.

Sulla sua vita e sulla sua morte s'è molto favoleggiato. Egli non si reputava un mortale e sarebbe perciò scomparso dopo un banchetto, o si sarebbe lanciato nell'Etna, affinché i suoi amici credessero che avesse raggiunto gli dèi. L'Etna ne avrebbe restituito una pantofola: dal che si vide che si trovava là sotto. È certo che fosse molto stimato. Dai suoi versi traspare una grande alterigia. Ad esempio vi si legge: «Oh amici che abitate la grande rocca dell'assolata Agrigento, vi saluto; per voi

sono un dio immortale e non più un uomo mortale; dappertutto mi vengono resi onori, imposte ghirlande su auree corone e diademi verdeggianti. Dove mi volgo, mi seguono migliaia d'uomini e donne: alcuni mi domandano quale sia la via capace di recare vantaggi, altri di guarir loro le malattie. Ma che m'importa d'indugiare tra i mortali?». Queste sue parole potrebbero aver alimentato la credenza che egli volesse far intendere d'aver raggiunto gli dèi.

Desidero ora richiamare in breve i suoi pensieri. Da Empedocle ci è pervenuta la nozione dei quattro elementi. Fuoco acqua aria e terra sono i quattro principi fondamentali: che sempre permangono e mai divengono, che sussistono e non passano; ogni cosa è sorta esclusivamente dalla loro puntuale congiunzione e separazione. Con riguardo ai loro rapporti reciproci, Aristotele¹⁷² riferisce che Empedocle s'è servito anche dei principi dell'amicizia e dell'inimicizia; cosicché si avrebbero sei principi. Per Aristotele, se si prende tutto questo in maniera conseguente e secondo l'intelletto, e non ci si limita a balbettare come fa Empedocle, allora si dovrebbe in certo modo affermare che l'amicizia esprime il principio del bene, mentre l'inimicizia quello del male.

Dunque, secondo Aristotele, in un primo momento il bene ed il male si presentano in Empedocle come principi. Aristotele avverte in Eraclito la mancanza del principio del bene (che compare in Socrate) e vorrebbe trovarlo in Empedocle. Il bene è ciò che è fine in sé e per se stesso, è semplicemente ciò che ha stabilità in se stesso. Negli antichi filosofi, Aristotele deplora la mancanza del principio del movimento. Egli reputa che il movimento non possa comprendersi a partire dall'essere. Noi abbiamo già trovato questo principio in Eraclito – il movimento proprio del divenire –, ma per Aristotele¹⁷³ essere τὸ οὐ ἔνεκα, la finalità, è qualcosa d'ancora più profondo, il bene è scopo in sé e per sé. 'Fine' significa concetto capace di determinare se stesso, di star saldo in sé e per sé: significa il vero che è semplicemente per sé e mediante cui ogni cosa esiste. Se esprimiamo il vero come bene, dobbiamo anche caratterizzarlo in maniera tale che esso sia ciò che è attivo, ciò che conduce a compimento se medesimo, ciò che realizza se stesso. Infatti si tratta dell'idea, del concetto che determina se stesso, e dunque 'scopo', 'fine', è il concetto capace d'obiettivare se stesso e che, entro ciò che è obiettivo, è identico con se stesso. Aristotele si rammarica dell'assenza in Eraclito del principio dello scopo, di ciò che resta uguale a se stesso, di ciò che conserva se stesso, giacché in Eraclito v'è solo divenire, senza che venga compreso il ritorno entro la forma dell'universale.

Aristotele ritiene d'individuare nel principio dell'amicizia una nozione, il principio del bene¹⁷⁴, capace d'esprimere l'uguaglianza e l'identità di sé con sé. Senonché, rispetto ad una simile esigenza, Empedocle balbetterebbe appena, non porrebbe ancora le cose abbastanza in chiaro. In sostanza, Empedocle sosterebbe sei principi: quattro fisici e due generali (amicizia ed inimicizia, unione e separazione); tutte queste sono importanti determinazioni del pensare, tuttavia Aristotele¹⁷⁵ biasima Empedocle perché non si serve di simili principi con soddisfacente efficacia, perché non li mantiene abbastanza saldi, infatti per lui l'amicizia spesso separa e l'inimicizia unisce. Così aria e fuoco sono¹⁷⁶ divisi, ma poi essi vengono anche riuniti. D'altronde è da notare che in genere non si dà unione senza separazione, né scissione senza unione. La differenza unifica l'unire ed il separare. È molto importante sapere che due determinazioni, reciprocamente opposte, sono identiche e diverse. Identità e non identità sono determinazioni proprie del pensiero che non possono venir separate. Dunque, il biasimo d'Aristotele riposa sulla natura della cosa. Del resto Empedocle non ne ebbe nessuna consapevolezza.

Sesto Empirico¹⁷⁷ discorre in maniera ancor più precisa dei sei principi empedoclei e cita dei versi che vi si riferiscono: con la terra vediamo la terra, con l'acqua vediamo l'acqua, con l'aria l'aria pura, con il fuoco il fuoco divino, con l'amore l'amore eterno, con il conflitto il doloroso conflitto. Dunque l'anima¹⁷⁸ è la totalità di questi elementi e si pone in relazione con la terra secondo il principio della terra, con l'acqua secondo il principio dell'acqua, con l'aria secondo il principio dell'aria divina, con il fuoco secondo il principio del fuoco eterno, con l'amore secondo il principio dell'amore, con il conflitto secondo il principio del doloroso conflitto. Questi elementi non sono meramente giustapposti, come avviene nel nostro modo di raffigurarceli, difatti Empedocle pone da un lato il fuoco e dall'altro gli altri in quanto antitetici, esprimendo qualcosa d'universale; egli accenna anche al processo al quale danno luogo gli elementi, ma niente viene argomentato più a fondo. Unione e separazione sono legami attivi. Questo direbbe Empedocle. Tuttavia ciò è ancora

molto impreciso ed incompleto. Questi i punti fondamentali.

2) *Leucippo e Democrito* Rispetto ad Eraclito, in Empedocle vediamo farsi strada una maggiore caratterizzazione dei principi; la differenza perviene alla coscienza. Senonché, i principi hanno ancora natura in parte fisica, in parte ideale (amicizia ed inimicizia) e comunque la forma non è ancora quella del pensare. Invece in Leucippo ed in Democrito incontriamo principi di tipo più ideale: l'atomo ed il nulla. Quanto al loro pensiero filosofico, questi due autori debbono venir considerati insieme. Probabilmente Democrito sviluppò la dottrina di Leucippo; non è possibile sapere quel che storicamente gli vada attribuito. In complesso la sua dottrina è ancora assai poco perfezionata e non è soddisfacente.

Di Leucippo non sono noti né il luogo di nascita, né le vicende biografiche, ma solo che Democrito ne era scolaro ed amico. Democrito era d'Abdera, città sul Mar Nero; visse all'epoca della LXXX Olimpiade [460-457 a.C.]; secondo alcuni sarebbe nato verso la LXXI Olimpiade [494 a.C.]. Dunque sarebbe vissuto al tempo di Socrate. Molto è stato detto dei suoi rapporti con i concittadini, gli abderiti: Diogene Laerzio¹⁷⁹ narra a questo proposito parecchi aneddoti negativi. Democrito era molto ricco e disponeva d'un grosso patrimonio. Suo padre aveva ospitato Serse allorché questi era sulla via della Grecia. Le sue sostanze ammontavano a cento talenti, corrispondenti all'incirca ad una somma tra i centomila ed i duecentomila talleri. Egli vi attinse per il viaggio in Egitto ed in oriente. Tornato nella sua patria, condusse vita molto ritirata e frugale, ospite di suo fratello, dal momento che aveva dissipato le sue ricchezze, ed era venuto in grande onore presso i suoi concittadini: non per la sua filosofia, ma per alcuni presagi. Avendo scialacquato i suoi averi, non poteva venir sepolto nella tomba paterna. Senonché, egli lesse la sua opera, *Διάλογος*¹⁸⁰, ai suoi compatrioti, gli abderiti, i quali per questo gli donarono cinquecento talenti, gli eressero una statua e lo seppellirono con gran pompa, morto che fu senza lamenti. Il regalo dei suoi concittadini sarebbe stata una burla tipica degli abderiti. Morì a cent'anni.

A lui si deve il sistema atomistico: l'atomo ed il vuoto, il pieno (il reale) ed il nulla. I principi di tutte le cose sono il pieno, τὸ πλήρες, ed il vuoto, τὸ κενόν. Il principio è che l'atomo ed il vuoto sono il vero, sono ciò che è in sé e per sé: non gli atomi come tali, non un atomo da sé solo, come ce lo raffiguriamo, ad esempio mentre fluttua nell'aria, bensì anche il mezzo, che è non meno necessario, il nulla, e che gli atomisti reputano come il negativo rispetto all'uno, come il vuoto. Democrito pone l'atomo ed il vuoto l'uno in opposizione all'altro. È questa la prima configurazione del sistema atomistico.

Sul principio caratteristico dell'atomismo dev'esser fornito qualche più preciso ragguaglio. L'uno è ciò che è per sé: questa è una determinazione necessaria ed essenziale del pensiero; il principio atomistico non è affatto qualcosa di sorpassato; sotto quest'aspetto esso di necessità si presenta sempre. L'uno non è qualcosa che è stato: è adesso ed è sempre. Una simile determinazione concettuale è necessario compaia in qualsiasi filosofia logica come momento essenziale, anche se non come momento ultimo e definitivo¹⁸¹.

La definizione concreta dell'uno, dell'unità, dell'essere è quella secondo la quale l'uno è essere per sé, ossia essere: semplice riferimento a se medesimo; questo riferimento viene connotato anche in maniera più ricca; ciò che è per sé è riferimento a se medesimo per mezzo della negazione di ciò che è altro. Io sono per me, ossia non solo: io sono, bensì io nego in me ogni altra cosa, escludo da me tutto il resto. È la negazione di ciò che è altro. Rispetto a me, ciò che è altro costituisce qualcosa di negativo. La negazione di ciò che è altro è la negazione della negazione, ossia la negatività assoluta. Io sono per me: giacché io nego ciò che è altro, il negativo, e questa negazione della negazione è l'affermazione. Dunque, il riferimento a me è un'affermazione che è in pari tempo risultato mediato dall'altro, ma grazie alla negazione dell'altro; nell'altro è contenuta la mediazione: mediazione a sua volta soppressa. Essere per sé è un principio grandioso ed essenziale. Il divenire è solo il rovesciamento dell'essere nel nulla e del nulla nell'essere, dove ciascun elemento è negato. Qui invece il negativo, come pure la sua negazione, è semplicemente essere presso se stessi.

Il principio dell'esser per sé, giunto con Leucippo a peculiare consapevolezza, è divenuto determinazione assoluta. È il progresso dell'essere e del divenire; in verità, nell'ambito logico, per prima viene l'esistenza¹⁸²; ma essa è ciò che appare, è l'apparenza, il fenomeno; l'esistenza

appartiene alla sfera dell'apparenza e pertanto non è in grado d'ergersi a principio d'una filosofia. L'esistenza è solo riferimento a ciò che è altro, non è ancora ritorno entro l'unità con sé. Lo sviluppo della filosofia sul piano storico deve corrispondere allo sviluppo della filosofia logica, tuttavia, dal punto di vista logico, debbono darsi termini che nello sviluppo storico vengono a mancare; questi stadi segnano la differenza e tra questi v'è l'esistenza. Ad esempio, se si volesse erigere l'esistenza a principio, allora essa sarebbe solo ciò che constatiamo nella nostra coscienza comune. Le cose sono là e si caratterizzano per mezzo del riferimento ad altre cose. L'esistenza è una categoria propria della coscienza priva di pensiero.

In Leucippo ciò che è reciprocamente esterno viene però colto all'interno dell'uno. Con Leucippo si fa un grande passo in avanti verso l'essere per sé¹⁸³. L'essere per sé è ancora qualcosa di concreto preso in astratto. Se si cerca di render più concreto il principio servendosi per chiarire le apparenze, allora lo troviamo senz'altro misero e povero. L'idea essenziale è l'uno di fronte all'unità, all'essere, oppure singolarità ed universalità, o ancora individualità e soggettività di contro all'universalità: queste sono le nozioni del sistema di Leucippo.

In ogni cosa s'ha a che fare con quest'antitesi – legge contro volontà e simili: ad esempio libertà è diritto, legge, ma anche la volontà s'esprime in una legge¹⁸⁴ – e ciò che v'ha in queste determinazioni in apparenza aride si sa solo quando si riscontri anche nel concreto che si tratta sempre e solo di esse: ad esempio libertà e legge. Entrambe sono la volontà. Solo si tratta dell'antitesi tra l'idea di ciò che è singolo e l'idea di ciò che è universale. Il principio dell'uno è del tutto ideale, appartiene completamente al pensiero, quand'anche si volesse affermare che l'atomo esiste. Così in Leucippo¹⁸⁵ si presenta l'idea per la quale noi non possiamo vedere gli atomi a causa della loro piccolezza: che è quel che si dice nella nostra epoca delle molecole. Ma questa è solo una scappatoia. L'atomo, l'uno, non è visibile; è qualcosa d'astratto che attiene al pensiero; l'atomo non può venir scisso, esso è sempre uno; né si può mostrarlo mediante lenti o strumenti; ciò che viene mostrato è sempre materia, che è qualcosa di composto. La materia è un esser per sé i cui elementi cadono l'uno fuori dall'altro e non un esser per sé esclusivo ed escludente [come l'atomo].

Il principio dell'uno è del tutto ideale, non però nel senso che esso esisterebbe solo nel pensiero, nella mia testa, bensì nel senso che si riferisce al fatto che il pensiero è la vera essenza delle cose. Di conseguenza la filosofia di Leucippo non è empirica e l'atomo non è alcunché d'empirico. Invece Tennemann¹⁸⁶ afferma del tutto a torto: «Il sistema di Leucippo riconosce il mondo dell'esperienza come il solo mondo reale ed obiettivo, ed i corpi come le sole essenze autentiche». L'uno non è visibile, l'atomo ed il vuoto per lo meno cadono nella sfera dell'esperienza.

Secondo Leucippo e Democrito non sono i sensi ciò mediante cui noi siamo consapevoli del vero. Di Democrito si ricorda espressamente che sostiene¹⁸⁷: «Caldo e freddo, dolce ed amaro, i colori, eccetera esistono per l'opinione». Ma questo ha un significato empirico e non riguarda la verità; secondo la verità (ἔρεῃ), esiste solo ciò che è indivisibile, ἄτομον, ed il vuoto, κενόν. Individuo è la traduzione letterale di ἄτομον; senonché, con questo termine, noi c'immaginiamo senz'altro qualcosa di concreto, di singolo, eccetera.

Questi principi meritano grande considerazione poiché costituiscono un progresso. Tuttavia la loro insufficienza risalta subito non appena li si esamini a fondo. Tutto ciò che è concreto e reale, tutto ciò che esiste in generale, è rappresentato in maniera tale che si dia solo mediante dissoluzione e separazione o mediante unione e connessione. L'unione esprime la nascita dei corpi; il loro deteriorarsi consiste nella mera dissoluzione. Tutte le restanti categorie di ciò che è concreto rientrano in quest'ambito. Ma unire e separare esprimono rapporti solo esteriori; cose indipendenti vengono connesse con cose indipendenti, e restano indipendenti, si tratta insomma d'un'unione meramente meccanica e non d'un'unione autentica, altrimenti non potrebbe patire separazione. Nella sua verità, ogni cosa è atomo: la vita, ciò che è spirituale, eccetera. Sicché la generazione di ciò che è concreto è solo una combinazione. Il mutamento, la nascita, la creazione sono solo esteriori, e la mera unificazione è in pari tempo separazione. Qui emerge per intero il limite di questo sistema, che nell'età moderna, soprattutto con Gassend¹⁸⁸, è tornato in auge, estendendo la sua influenza: solo, chiamando *molecula* l'atomo. Tuttavia il punto più importante è che, come si fa consistere l'atomo, o molecola o particelle, eccetera, in qualcosa d'indipendente, così ogni combinazione è puramente meccanica, ossia le parti che vengono unite restano, l'una rispetto

all'altra, ancora estrinseche; v'ha solo un vincolo esteriore, una connessione; manca l'effettiva associazione, la reale unità.

Con Leucippo s'afferma il bisogno d'una distinzione più precisa rispetto a quella superficiale d'unione e separazione; egli tenta di stabilirla asserendo che gli atomi sono diversi, si muovono, si separano, si respingono – repulsione, esclusione di ciò che è per sé –, s'associano, formano corpi, formano ciò che è reale in genere. Egli s'è sforzato di determinare con maggior precisione anche la loro differenza. Aristotele¹⁸⁹ ricorda che Leucippo avrebbe sostenuto che gli atomi differiscono innanzi tutto per la figura, come A differisce da N, in secondo luogo per la disposizione, come AN è diverso da NA, ed in terzo luogo per la posizione che occupano, come N da Z. Per se stessa questa distinzione è già qualcosa d'inconsequente; l'atomo è l'individuale, l'uno completamente semplice che è uguale a se medesimo; tuttavia qui non si può parlare in senso proprio di 'figura', né di 'ordine' o 'posizione', poiché gli atomi sono perfettamente uguali tra loro; per sé queste nozioni sono poverissime.

Aristotele¹⁹⁰ aggiunge: «Democrito e la più parte degli altri antichi filosofi, quando discorrono di ciò che è sensibile, lo fanno in modo molto inappropriato, poiché vorrebbero rendere tutto ciò che è sensibile qualcosa di palpabile, che cade sotto il senso del tatto: il che è deteriore». Tutto quel che è percepito viene ricondotto alla figura, ad una differente combinazione di molecole, che renderebbe una cosa oggetto del gusto o dell'odorato: è il difetto della filosofia cartesiana che riconduce agli atomi tutto ciò che è percepibile¹⁹¹. Dunque, gli atomisti affermano che il bianco ed il nero differiscono per il fatto che l'uno (il bianco) sarebbe ruvido, mentre il nero sarebbe liscio. Come s'è accennato, un tentativo analogo è stato fatto anche in epoca moderna. In questo è da vedere l'istinto proprio della ragione, non fosse che la maniera di procedere è fasulla: la disposizione delle molecole esprime un'universalità del tutto inconcludente.

Parimenti il modo in cui Leucippo descrive l'origine dell'universo, in conformità del suo principio degli atomi e del vuoto, è una raffigurazione vuota. Diogene Laerzio¹⁹² ne dà un rendiconto puntuale. Il vuoto immenso e gli atomi che vi si trovano formano un vortice, gli atomi si urtano e volteggiano; i simili si raccolgono con i simili. Se fossero in equilibrio, non potrebbero muoversi verso nessuna direzione; i più sottili si dirigono, per così dire, verso il vuoto esterno, mentre gli altri restano appaiati e si spostano insieme, formando così la terra ed una pellicola umida intorno, eccetera, ed infine gli astri. Ma questa è un'immagine vuota. Gli atomi si muovono. Il principio in forza del quale si muovono è il vuoto, il negativo, il negativo in opposizione a ciò che è affermativo. Gli atomi si riferiscono gli uni agli altri ed alla loro negazione (il vuoto) e questo riferimento è il loro mutamento, che può essere compreso solo come movimento. Il principio ed il suo sviluppo dev'esser tenuto in grande considerazione; se però si progredisce sino a ciò che è concreto, si mostra, come abbiamo veduto, la pochezza d'un simile sistema.

Anassagora

Aristotele¹⁹³ dice di lui: «è apparso come un sobrio tra ubriachi». Ed ancora: «i filosofi che lo precedono possono paragonarsi a dilettanti allo sbaraglio: oggi li chiamiamo naturalisti; come questi spesso sferrano colpi validi, sebbene non grazie all'arte, così quei filosofi sembrano non possedere nessuna coscienza di quanto vanno dicendo». Coscienza che è invece operante in Anassagora. Il quale sostiene che ciò che è universale in sé e per sé, ciò che è obiettivo, è il pensiero in sé e per sé. L'essere, il divenire e l'uno sono pensieri – non sono alcunché di sensibile, né sono idee di fantasia come gli dèi, il contenuto delle quali è preso dal sensibile. Dunque sono pensieri in generale, in una qualunque determinazione. Secondo Anassagora, sostanza è il pensiero: non però in una sua qualsiasi determinazione, bensì considerato in sé e per sé. Inoltre non ci si deve raffigurare il pensiero soggettivo – dicendo pensare, la mente corre subito al pensare come esso è all'interno della nostra coscienza –, bensì il pensiero obiettivo, come quando diciamo la ragione o l'intelletto presente nella natura cosciente o nella natura in generale o come quando scorriamo dei generi della natura. I quali sono ciò che è universale. Ad esempio il cane è un animale, l'animale è il genere, ossia ciò che in esso v'ha di sostanziale; il cane come tale è un animale. La legge, l'universale, l'intelletto sono immanenti nella natura, sono ciò che è essenziale nella natura. Un tavolo viene costruito secondo criteri razionali, ma le sue quattro gambe, rispetto al legno, sono, in

quanto uguali e parallele, qualcosa che si riferisce ad un intelletto esterno ad esse. L'intelletto viene riguardato come forma esteriore rispetto agli oggetti. Invece qui s'intende l'intelletto, l'universale, che costituisce la natura immanente agli oggetti. Questo è il principio. Sinora abbiamo avuto a che fare con pensieri, con pensieri universali, ora abbiamo a che fare con il pensiero in generale, eretto a principio.

Anassagora chiude questo periodo, di solito conosciuto come quello della filosofia ionica. Dopo di lui comincia una nuova epoca. Secondo la veduta in voga per la quale i principi passerebbero da maestro a discepolo¹⁹⁴, egli è ricordato come filosofo ionico, dal momento che suo maestro era stato Ermotimo di Clazomene; sul quale è apparso un saggio di [Friedrich August] Carus (professore a Lipsia) sulla rivista di [Georg Gustav] Fülleborn, il «Magazin für Geschichte der Philosophie»¹⁹⁵. Carus si domanda donde provenga il principio stabilito da Anassagora. La fonte poi dovrebbe averlo mutuato a sua volta da altri. Aristotele¹⁹⁶, di questo Ermotimo, sostiene che fosse di Clazomene, ma anche che non insegnò nulla di chiaro, οὐδὲν φανερόν.

Anassagora visse tra la guerra con i medi e l'età di Pericle e dunque nel periodo più splendido della storia greca, che prelude al declino ed alla rovina della bella civiltà ateniese. La battaglia di Maratona risale all'epoca della LXXII Olimpiade [490 a.C.] e quella di Salamina all'epoca della LXXV [480 a.C.]. Socrate nacque all'altezza della LXXVII Olimpiade [469 a.C.]. Al tempo della LXXXI Olimpiade [456 a.C.], Anassagora si recò ad Atene. La sua nascita è fatta risalire alla LXX Olimpiade [500-497 a.C.]. La sua città natale era Clazomene in Lidia, sita su un piccolo istmo. Egli non si dedicò agli affari pubblici, ma s'applicò in prevalenza allo studio della scienza, nel tempio¹⁹⁷, ed ai viaggi; infine, intorno ai trenta o più probabilmente ai quarantacinque anni, giunse ad Atene. Vi giunse nel momento massimo della fioritura della città; Pericle era alla testa della compagine statale; egli frequentava Anassagora ed ebbe con lui grande familiarità¹⁹⁸.

Allora Atene aveva raggiunto il culmine della sua grandezza e risulta molto significativo il confronto fra Atene e Sparta. Atene era la capitale delle arti e delle scienze e perciò anche della filosofia. Atene doveva questa superiorità alla peculiarità della sua costituzione e del suo spirito complessivo. È da apprezzare anche la costituzione spartana, il cui tratto principale è che qualsiasi particolarità personale deve essere subordinata alla vita dello Stato, ai fini pubblici. L'individuo ha coscienza del suo onore, del suo valore, eccetera solo entro la sfera della vita pubblica, solo in quanto agisca in favore dello Stato. Questo è un grande principio, un principio essenziale, che deve trovarsi in qualsiasi autentico Stato, ma che presso i lacedemoni è restato unilaterale. Gli ateniesi seppero evitarne l'unilateralità e per questo sono divenuti più grandi.

A Sparta la personalità particolare, l'individualità, era posta in secondo piano: l'individuo non poteva usufruire per sé d'una libera istruzione ed estrinsecazione. La singola personalità non era riconosciuta e pertanto non veniva posta in consonanza, in unità, con la vita e con lo scopo universale dello Stato. I lacedemoni condussero alle estreme conseguenze la soppressione del diritto della particolarità e della personalità; nella *Repubblica* di Platone troviamo il medesimo principio, pur sviluppato alla sua maniera. Anche ad Atene vigeva la democrazia, ma più pura che a Sparta. Ogni cittadino aveva la sua coscienza sostanziale nell'unità con le leggi e con lo Stato, ma in pari tempo si lasciava all'individualità, allo spirito, al pensiero degli individui, la libertà di svilupparsi, di mettersi alla prova, d'estrinsecarsi, di far quel che voleva. Ad Atene il principio della libertà soggettiva si presenta in tutta la sua energia. E questo lo vedremo specialmente nel periodo [= sezione] che segue.

Dapprima il principio della libertà soggettiva appare ancora legato alla base essenziale, al fondamento universale della moralità greca, al fondamento della legge e della mitologia, e finché è in armonia con questo fondamento, il principio della libertà soggettiva produce, nel suo prorompere, le grandiose e magnifiche opere dell'arte figurativa non meno che quelle, immortali, della poesia e della storia. Sino ad allora il principio della soggettività non aveva ancora assunto la forma secondo la quale anche il contenuto dovrebbe essere qualcosa di più particolare e soggettivo: per lo meno in quanto distinto dal fondamento sostanziale universale, dalla moralità universale, dalla sfera della legalità e della religione. La soggettività, in armonia con il contenuto sostanziale, aveva fatto la sua comparsa nelle grandi opere. Il principio della libertà soggettiva consiste solo nel portare quest'unità alla coscienza. In queste opere vediamo contenuti grandiosi, divini, ispirati al vero,

divenuti oggetto della coscienza, condotti dinanzi alla coscienza. Una simile forma di soggettività è per sé libera e si pone in antitesi a ciò che è sostanziale, ai costumi come tali, alla legge, alla religione, come constateremo in séguito.

In Anassagora vediamo operante il fondamento del principio della soggettività, ma il fondamento in quanto ancora integralmente universale. Egli visse poco prima di Socrate, ma questi ebbe modo di conoscerlo. Anassagora giunse ad Atene in quest'epoca aurea, del cui principio si sta discorrendo. Atene era la capitale dell'arte e della scienza e parecchi filosofi, soprattutto i famosi sofisti, la frequentavano e vi si trattenevano per un certo tempo. Anassagora fu amico di Pericle, ma fu anche detto che venne a trovarsi in imbarazzo rispetto alle condizioni esteriori d'esistenza, poiché costui non gli aveva fatto granché caso. Pericle insomma non avrebbe alimentato la lampada dalla quale riceveva luce.

Più importante è che Anassagora fu accusato di sprezzare gli dèi che il popolo teneva per tali; di simili lagnanze ci occuperemo in dettaglio a proposito di Socrate. Anassagora fu incolpato di reputare il sole e gli astri delle pietre incandescenti. E di spiegare in maniera naturale cose che i profeti (μάντεις) stimavano prodigiose. Tuttavia parecchie convinzioni simili si trovano presso tutti i filosofi, da Talete in poi. In esse v'è di comune che la natura, come ci si esprime, viene privata del suo carattere divino, che la bella poesia, la fantasia dei greci, viene ridotta a prosa, ossia che certi oggetti, come i corpi celesti, eccetera, vengono spiegati come semplici cose e che per tali noi li prendiamo; cioè essi diventano per noi cose, oggetti esteriori allo spirito, oggetti privi di spirito.

Si può dedurre la nozione di 'cosa' dal 'pensare'. Il pensare essenzialmente fa questo: toglie di mezzo gli oggetti e le idee che si possono chiamare poetiche o divine, insieme all'intera sfera della superstizione, e le riconduce a quelle che vengono chiamate cose naturali. Infatti proprio nel pensare lo spirito si sa come la vera identità essente, di sé e di ciò che è. Lo spirito si sa nella sua realtà: ciò che non è spirituale, ciò che è esteriore, s'abbassa a negazione dello spirito, a ciò che è privo di spirito, a ciò che è prosaico, a cosa. Per mezzo del pensare lo spirito diventa cosciente di se stesso. Questa è la piega necessaria che prende il rappresentare grazie al rinvirgamento del pensare, grazie alla coscienza di sé, grazie alla filosofia.

Perciò Anassagora fu accusato d'ateismo, ossia di non reputare dèi quelli che il popolo riconosceva per tali. Può darsi che le accuse avessero di mira Pericle, che l'invidia tentava di danneggiare incolpando i suoi amici, poiché non s'aveva il coraggio d'agire apertamente contro di lui. Così era stata messa sotto accusa anche la sua amica Aspasia, e Pericle dovette supplicare in lacrime ogni singolo cittadino perché fosse assolta. Nella sua libertà, il popolo ateniese esigeva questi comportamenti da coloro ai quali¹⁹⁹ concedeva una certa preminenza: costretti a comportarsi così, costoro potevano dimostrare di nuovo la loro soggezione e debolezza.

Le notizie circa le conseguenze delle accuse mosse contro Anassagora sono diverse²⁰⁰. Pericle si prese cura di lui e per lo meno lo sottrasse alla condanna capitale. Lo condusse dinanzi al popolo e tenne un discorso in suo favore, implorando per lui: questo era quel che volevano i cittadini d'Atene. Del resto Anassagora era già avanti con gli anni, il suo aspetto fisico suscitava compassione. Dal popolo egli fu o assolto o bandito e, in base a questa fonte, s'allontanò da Atene, forse per il dispiacere dovuto all'accusa, forse per il timore d'una nuova che potesse essergli mossa. Secondo un'altra fonte egli scappò da Atene con l'aiuto di Pericle e fu condannato a morte in contumacia: una pena che poi non poté essergli inflitta. Morì a Lampsaco all'età di sessantanove o settant'anni.

Anassagora riconobbe come assoluto il νοῦς, il pensare, l'intelletto, la ragione. Questo principio è molto importante; è il principio dell'attività che determina se medesima, e non dell'essere, o del divenire – d'Eraclito – che è solo processo. In esso è parimenti contenuto il fatto che, muovendo se stessa ed essendo l'artefice del processo, l'attività conserva se stessa come ciò che è universale ed identico a sé. Ho appena richiamato l'attenzione sul concetto di scopo²⁰¹. Con ciò non si deve pensare alla mera forma dello scopo, come esso si trova in noi, entro la nostra coscienza. Noi abbiamo uno scopo, diamo compimento a questa determinazione, lo realizziamo. Lo scopo è anche una mia idea; io posso realizzarlo o no. Nello scopo è contenuta l'attività consistente nel realizzarlo; quel che scaturisce dallo scopo in forza dell'attività, ciò che viene prodotto, dev'esser conforme allo scopo, a meno che non si fallisca. L'oggetto non deve contenere nient'altro se non quello che lo

scopo stesso contiene. La mia attività consiste nel render sempre più obiettivo lo scopo. Quel che si verifica è dunque un passaggio dalla soggettività all'obiettività: dapprima lo scopo è assunto in maniera unilaterale, poi viene reso obiettivo. Io sono inizialmente insoddisfatto del mio scopo, poiché esso è qualcosa di meramente soggettivo; la mia attività s'esplica nel togliere ad esso questo difetto facendolo accedere all'obiettività. La determinazione, lo scopo si conservano entro l'obiettività. Ad esempio io costruisco una casa, svolgo diverse operazioni, compongo e scompongo parti, ed il risultato dev'essere il mio fine, la casa; in essa si realizza il mio scopo.

Tuttavia, a differenza di quel che facciamo abitualmente, non dobbiamo arrestarci all'idea dello scopo, ad uno scopo soggettivo, il quale²⁰² esiste nella mia mente come qualcosa d'indipendente. Ad esempio Dio, in quanto essere saggio, governa il mondo secondo certi fini. Qui v'è l'idea che lo scopo è per sé entro una rappresentazione; ma la forma dello scopo si trova solo nella coscienza; invece l'universale è il fatto che la forma del fine possiede una salda determinazione per sé e questa determinazione, posta mediante l'attività capace di determinare, è sempre attiva per realizzare il fine, per conferire ad esso un'esistenza esteriore, per oggettivarlo; l'esistenza empirica²⁰³ viene governata dal fine contenuto in essa, che è sempre il medesimo. Lo scopo è ciò che è vero, è la determinazione d'una cosa. Nella realtà, nel movimento dell'attività, viene mantenuta la determinazione originaria e non ne scaturisce nessun nuovo e diverso contenuto se non quello che era già presente nel fine.

L'esempio più significativo in questo senso è offerto dall'essere vivente. Esso esiste, agisce, ha impulsi; i suoi fini sono questi. L'essere vivente non sa niente dei suoi fini, esso semplicemente vive. Gli impulsi sono ancora determinazioni primarie e forti. L'animale si dà d'attorno per soddisfarli: per portare a compimento il suo scopo; esso è attivo, ha commercio con le cose esterne, con la luce, con l'aria, con l'acqua, con le piante, eccetera, ed il suo comportamento è in parte meccanico, in quanto s'appropria di queste cose, in parte chimico, in quanto si fa acqua, aria; tuttavia questo modo d'agire non resta qualcosa di meccanico o di chimico, ma assimila le cose esteriori ed il prodotto d'un simile processo, quel che ne viene fuori, è l'animale medesimo che era già presente. L'essere vivente è scopo a se stesso e nella sua attività esso produce solo se medesimo. Il comportamento chimico e meccanico viene di continuo invertito e mutato di segno, poiché l'animale produce se stesso. Nel comportamento chimico e meccanico [come tale] il risultato è qualcos'altro; invece nel caso dello scopo, alla fine, si ha la medesima cosa che s'aveva all'inizio. Dunque si può dire che l'animale non produce altro che se medesimo; l'autoconservazione è appunto la produzione continua che torna sempre al punto d'inizio, a ciò che produce. Sicché per mezzo dell'attività dell'essere vivente non nasce alcunché di nuovo, solo viene riprodotto quel che esisteva in precedenza.

Questo è quanto essenzialmente dobbiamo pensare circa lo scopo e questo in generale è il *voûç*: l'attività capace di determinare se stessa; dapprima essa appare come determinazione sì prioritaria e ben salda, ma anche soggettiva, come impulso dell'anima, in séguito però essa diviene obiettiva; così si fa altra; l'antitesi è sempre di nuovo soppressa, in maniera che ciò che è obiettivo non è altro che ciò che è soggettivo. Il che viene mostrato dai più comuni esempi. In ogni impulso, al quale diamo soddisfazione, che realizziamo, poniamo l'aspetto soggettivo in esso presente come obiettivo, senonché l'aspetto obiettivo si converte di nuovo in soggettivo. L'attività che determina se medesima, che è attiva anche rispetto ad altro, si pone entro un'antitesi che poi di nuovo annulla e domina, rientrando in se stessa e riflettendosi in se stessa: ebbene quest'attività capace di determinarsi è il *voûç*, il pensare.

A guardar più da vicino quanto, grazie ad Anassagora, si sia proceduto nello sviluppo del pensare, e se meglio consideriamo il senso concreto del *voûç*, constatiamo solo che esso è in generale l'attività capace di determinare se stessa a partire da se stessa, e capace di stabilire una misura, una determinazione; lo sviluppo non si spinge oltre la determinazione d'una misura. Anassagora non dà del *voûç* nessuno sviluppo più concreto, nessuna più concreta determinazione: questo è ciò che qui resta da fare; infatti non abbiamo ancora null'altro che l'astratta determinazione di ciò che è in se stesso concreto.

A questo proposito, nella sua psicologia, Aristotele²⁰⁴ afferma: «Anassagora non distingue sempre in maniera precisa tra anima e *voûç*. Egli discorre di *voûç* in quanto causa, τοῦ καλῶς καὶ

ὄρθῳς, del bello e del giusto, eppure esso muove da se stesso ogni cosa ed in questa determinazione solo esso è quello che muove in generale». Aristotele ricorda altresì che il *voûç* è semplice, ἀπλοῦν καὶ ἀπαθῆ, esente da passioni e da passività, è puro, non determinato da altro, esso non sta in associazione con nient'altro. Queste sono caratteristiche dell'attività semplice, capace di determinare se medesima. Dunque il *voûç* sta in relazione con se stesso, determina se stesso, è identico con se stesso, ma mediante un agire durante il quale resta uguale a se stesso. Questo è un lato del principio di Anassagora; in base ad esso, solo il *voûç* è l'elemento - determinante, la sostanza. Esso è però solo formale e bisognerebbe mostrarne la relazione con quel che è ulteriormente determinato, con ciò che è concreto, con ciò che esce fuori dal *voûç* in vista di determinazioni ulteriori, del suo sviluppo.

È sicuro che il *voûç* d'Anassagora resta qualcosa d'interamente formale; ciò viene argomentato in dettaglio nel *Fedone* di Platone²⁰⁵, il quale fa parlare Socrate del *voûç* d'Anassagora: «il *voûç* è sempre l'autore del meglio». Socrate narra della sua conoscenza d'Anassagora. Con l'enfasi di Platone, Socrate riferisce:

Quando una volta udii leggere uno scritto d'Anassagora secondo il quale l'intelletto sarebbe l'ordinatore e la causa prima del mondo, me ne rallegrai, e reputai che il *voûç* dispensasse ogni realtà; se esso si comporta così, esso pone ogni cosa nella maniera migliore; lo scopo si mostrerà. Ora, se uno volesse rinvenire la causa d'una singola cosa, come è o come diviene o come scomparire, dovrebbe ricercarla nella singola cosa, dovrebbe determinare d'ogni cosa la miglior maniera d'essere, lo scopo di essa, il suo concetto. Per questo motivo, per gli uomini, è conveniente considerare, quanto a se stessi ed a tutte le altre cose, solo ciò che costituisce il meglio ed il più perfetto. E così si conosce anche il male.

Socrate prosegue così:

Ragionando credetti d'aver trovato in Anassagora una dottrina delle cause di ciò che è; ad esempio credetti che Anassagora m'avrebbe mostrato se la terra fosse piatta o rotonda, se essa stesse al centro, eccetera, e che il meglio è che le cose siano come sono. E mi rassegnai che non mi si sarebbe potuta apportare nessun'altra causa; che d'ogni cosa singola egli m'avrebbe mostrato il meglio e che d'ogni cosa avrebbe messo in luce l'aspetto migliore ed universale; egli avrebbe mostrato lo scopo finale assoluto del mondo nella sua realizzazione e nel suo sviluppo; ogni cosa è da lui mostrata con riguardo allo scopo assoluto. Ci si riempie così delle migliori speranze. Delle quali non mi sarei potuto facilmente disfare. Volli rapidamente prendere cognizione del bene e del male; quindi lessi con diligenza i suoi scritti per trovare il meglio: trovai invece che Anassagora non si serve affatto del *voûç* per spiegare la formazione delle cose, bensì di aria fuoco acqua e di cose ancor più inadatte. Egli mi ricorda uno che dicesse che Socrate fa ogni cosa per mezzo dell'intelletto e che, qualora dovesse addurre le ragioni d'una singola cosa o atto – ad esempio perché Socrate stia qui seduto –, rispondesse che Socrate se ne sta seduto in prigione (poco prima di morire) in quanto il suo corpo consiste d'ossa e di muscoli, in quanto le ossa sono atte a sostenere il corpo ed i muscoli sono in grado di flettersi, d'estendersi e di stirarsi, e sono capaci di muovere le sue membra, e poi si richiamasse anche a voce ed aria, eccetera, tralasciando così d'indicare la vera causa: cioè che gli ateniesi hanno ritenuto meglio condannarlo, mentre egli ha stimato più giusto lasciarsi incarcerare; che i suoi amici avevano predisposto i mezzi per la fuga, ma egli li ricusò, per sottomettersi allo Stato accettando la punizione. Infatti sarebbe facile trasferire ossa e muscoli a Megara, quando non si reputasse meglio assoggettarsi alla giustizia.

Platone mette con esattezza l'una di fronte all'altra le due serie di ragioni e di cause: la serie derivata dalla finalità e le cause esteriori attribuibili a fattori meccanici, chimici, eccetera; tuttavia nell'esempio si dà uno scopo: nel senso che uno se lo pone con coscienza. Anassagora vorrebbe dare ad intendere di definire lo scopo finale e di determinare tutto in base ad esso. Senonché, egli lo lascia immediatamente cadere, volgendosi a cause del tutto esteriori. Chiamare cause le ossa ed i muscoli è frutto d'inettitudine, è il segno d'una grandiosa mancanza di pensiero. Certo, se si dicesse che senza le ossa non potrei fare ciò che reputo il bene, s'avrebbe ragione. Ma non discernere le vere cause significa non capire; un conto sono le cause secondo l'οὐσία, un altro le condizioni, ossia ciò senza cui le cause non possono darsi. Con questo discorso Platone vuol mostrare che il *voûç* è e resta solo qualcosa di formale.

Segue l'altro aspetto di ciò che in Anassagora è il determinato. Aristotele dice la stessa cosa²⁰⁶:

«Se uno afferma che Anassagora ha due principi, sembrerà sostenere qualcosa di paradossale, poiché la concezione comune è che il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ sia il suo unico principio, e tuttavia ciò sarebbe assolutamente esatto. Secondo l'espressione propria d'Anassagora, l'altro principio è l' $\delta\omicron\mu\omicron\iota\omicron\mu\epsilon\acute{\rho}\epsilon\iota\alpha$, per il quale gli $\sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\acute{\iota}\alpha$, gli elementi, sono $\delta\omicron\mu\omicron\iota\omicron\mu\epsilon\acute{\rho}\eta$, ossia per il quale, in qualche modo, ossa, metalli, carne, eccetera sono qualcosa che in se stesso consiste di parti uguali, qualcosa che è composto di uguali elementi: ed infatti è chiamato anche $\delta\omicron\mu\omicron\iota\omicron\mu\epsilon\acute{\rho}\eta$, $\alpha\iota$ $\delta\omicron\mu\omicron\iota\omicron\mu\epsilon\acute{\rho}\epsilon\iota\alpha$, cioè 'parti uguali'. Che è poi il loro nome comune».

Più in dettaglio, di esse, Aristotele afferma:

Degli elementi Anassagora propone una concezione opposta a quella d'Empedocle. Quest'ultimo assume come principi originari che sussistono in sé e per sé fuoco acqua aria terra. Invece Anassagora si serve di $\sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\acute{\iota}\alpha$, d'elementi che sono $\delta\omicron\mu\omicron\iota\omicron\mu\epsilon\acute{\rho}\eta$, che sono anche qualitativamente determinati, che sono qualcosa di determinato in maniera diversa ed infinita, come ad esempio le ossa o la carne; per contro aria, fuoco, eccetera sono una mescolanza d'elementi. Gli elementi – $\sigma\tau\omicron\iota\chi\epsilon\acute{\iota}\alpha$ – d'Anassagora sono $\alpha\acute{\iota}\delta\iota\alpha$, non sensibili, non visibili, a causa della loro piccolezza; quegli elementi sono mescolanze di questi ultimi. Pertanto, nel caso di aria, acqua, eccetera, l'omogeneità è solo apparente. Tutto ha origine mediante le separazioni di questi numerosi infiniti principi. Così il simile si trova con il simile; non si danno né nascita né morte, poiché la nascita è solo l'associazione di ciò che è simile e la morte la scissione. Il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ è ciò che muove, ciò che unisce simile con simile e di nuovo lo separa.

Tale è la concezione comune, identica ad esempio a quella che ai nostri giorni domina nella chimica: quando questa afferma che si dà qualcosa d'assolutamente semplice. Gli elementi chimici sono ossigeno, idrogeno, carbonio, eccetera: essi avrebbero esistenza per sé; vi sono poi cose concrete, oro, argento e consimili metalli. La chimica dice: se si vuol sapere che cosa siano davvero carne, legno, pietra, eccetera, ci si dovrebbe rappresentare con chiarezza le parti semplici di cui constano. Queste ne sarebbero i componenti irriducibili. Tuttavia si concede che le cose siano semplici solo in senso relativo. A noi appaiono semplici molte cose che tali non sono. Ad esempio, il platino consiste di tre o quattro metalli²⁰⁷. Per molto tempo, l'acqua e l'aria sono state reputate semplici, finché non sono state scomposte. Dal punto di vista della chimica, i principi delle cose naturali sono assunti come caratterizzati in senso qualitativo, cioè come imm modificabili ed inalterabili. Pertanto l'uomo sarebbe una massa di carbonio, d'idrogeno e d'azoto con l'aggiunta d'un po' di terra, ossido, fosforo, eccetera. Questo è il terreno sul quale si muove la filosofia d'Anassagora, secondo il quale ciò che è determinato all'infinito in senso qualitativo viene per primo – la carne non può più di certo venir considerata come qualcosa di semplice, bensì idrogeno gassoso, eccetera –, mentre le altre cose si risolvono nella combinazione degli elementi semplici.

Nella chimica moderna gli elementi primi della natura sono presi in senso qualitativo e, in quanto tali, sono considerati come imm modificabili ed inalterabili. Parimenti secondo Anassagora ciò che è connotato in senso qualitativo è il primo; il resto sorge dalla combinazione dei componenti semplici. Certo la veduta d'Anassagora si distingue da quella della chimica moderna, ad esempio per lui carne, ossa, eccetera – insomma ciò che per noi è concreto – sono definite in senso qualitativo in quanto consistono di parti uguali, alla base delle quali è posta l'assoluta stabilità degli elementi qualitativi. Eppure già nella carne le parti non sono tutte uguali; la carne si chiama carne solo in virtù del numero prevalente del tipo di parti che si sono mescolate con altre²⁰⁸. Il che è completamente diverso dalla concezione d'Eraclito e di Talete, fondata non solo sulla possibilità, ma anche sulla realtà della trasformazione d'una cosa in un'altra: in questo caso le differenze qualitative riferite a parti uguali possono trasformarsi in altro.

Una simile trasformazione esprime una circostanza molto interessante ed è necessario distinguere una duplice considerazione: in primo luogo la trasformazione secondo l'esistenza e poi quella secondo il concetto. Con trasformazione d'una cosa in un'altra s'intende la trasformazione secondo l'esistenza. Ci si domanda se l'acqua possa trasformarsi in terra grazie ad un trattamento chimico, al calore, alla distillazione, eccetera. La chimica del finito trova qui il suo limite. Altro è la trasformazione secondo il concetto. Questo è il senso dato al termine da Eraclito e da tutte le filosofie antiche, cosicché il concetto di spazio si traduce in quello di tempo e viceversa. Una trasformazione del genere non s'effettua nella storia. Nella filosofia naturale d'Eraclito è questo che

s'intende con il passaggio d'una cosa determinata in senso qualitativo in un'altra. Stando alla concezione eraclitea del processo, può senz'altro accadere che l'acqua si trasformi in terra e l'aria in acqua, cioè entro il concetto può senz'altro verificarsi una simile connessione interna: ossia che una cosa non possa darsi senza l'altra, che la seconda sia necessaria alla prima: la vita stessa della natura riposa sul fatto che l'una cosa diventa l'altra e che una cosa non può sussistere senza l'altra. Si potrebbe credere che, se ad esempio l'acqua fosse tolta, le pietre sussisterebbero ugualmente, ma non le piante; parimenti, ad esempio tra i colori, si potrebbe eliminare il blu; con il che i colori restanti non ne riceverebbero nessun nocumento; ciascuno resterebbe per sé. Tuttavia questo avviene solo rispetto all'esistenza; dal punto di vista del concetto è presente una necessità; il blu non può darsi senza gli altri colori. Nel caso di ciò che è vivente, la faccenda procede in maniera diversa; qui il concetto perviene all'esistenza. Se si priva un essere vivente del cuore, tutti i restanti organi saranno distrutti. Nella natura tutto viene unito grazie al concetto. La natura esiste solo nell'unità, come il cuore esiste solo in unità con gli altri organi; senza il cuore l'intera vita è distrutta.

Anassagora considera fondamentale l'asserzione secondo la quale la differenza qualitativa è ciò che è originario: solo sul piano formale il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ è ciò che è capace d'unire e separare. Questo ci può bastare; con le $\acute{\omicron}\mu\omicron\iota\omicron\mu\epsilon\varrho\eta$ d'Anassagora si può facilmente andare in confusione; quel che è necessario è mantenere fermo il punto principale.

Si chiude così il primo periodo [= sezione] della filosofia greca; passiamo ora al secondo. Il risultato non è ancora rilevante. Invero taluni²⁰⁹ opinano che ci s'imbatta qui in una peculiare saggezza, tuttavia il pensare è ancora giovane; le determinazioni sono ancora povere, astratte, insufficienti; il pensare possiede poche nozioni, le quali non sono in grado di durare a lungo; i principi dell'acqua, dell'essere, del numero, eccetera alla lunga non resistono; ciò che è universale è necessario che si forgi ancora puramente per sé. In Anassagora l'universale è caratterizzato come l'attività capace di determinare se medesima.

2. Seconda sezione: i sofisti, Socrate ed i socratici

All'interno di questo secondo periodo²¹⁰ dobbiamo dapprima prendere in considerazione i maestri di saggezza, i sofisti, poi Socrate, ed in terzo luogo i socratici in senso stretto; Platone sta a parte e sarà esaminato insieme con Aristotele. La prospettiva dalla quale partire è data dal $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ d'Anassagora, dall'attività capace di determinare se stessa, la quale però resta ancora del tutto formale. 'L'attività che determina se stessa' suona come qualcosa di molto importante. Tuttavia determinazione e determinatezza sono ancora esse stesse qualcosa di completamente indeterminato, d'universale e d'astratto; con la determinazione noi non abbiamo ancora nessun contenuto. Perciò è necessario domandarsi mediante che cosa si determini l'attività capace di determinare se medesima. Ora l'esigenza è quella di progredire verso un contenuto, ed il contenuto, il determinare effettivo, ha inizio qui, nel secondo periodo. Il primo punto è il pensare in generale, è il pensare come attività capace di determinare se stessa; sorge poi la domanda su quale sia la determinazione del pensare, il contenuto assoluto universale che il pensare dà a se medesimo.

Il punto di vista generale è appunto l'interrogativo circa il contenuto. I filosofi più antichi hanno pensato, hanno prodotto, pensieri elementari, generali. Di contro ai quali sta ora la consapevolezza che il soggetto pensa. Dapprima s'hanno dinanzi solo oggetti, solo un contenuto: l'assoluto, Dio. Che però non è l'intero qui presente; in secondo luogo v'è il soggetto pensante, il quale ha questi pensieri; la soggettività del pensare è una circostanza essenziale; s'hanno dei pensieri e v'è poi anche il soggetto pensante. Alla totalità di ciò che è obiettivo appartiene anche la soggettività del pensare. Più in dettaglio, la soggettività ha la caratteristica d'essere forma assoluta infinita, attività che si riferisce a se stessa: essa è in generale ciò che è capace di determinare. Dunque ciò che è universale in questa forma riceve poi delle determinazioni, un contenuto, ed il punto essenziale è appunto la domanda circa il contenuto. Il secondo aspetto della soggettività è che il soggetto è quello che è in grado di pensare, di porre: su questo ora deve riflettere la coscienza; in ciò v'è un

ritrarsi in se stesso del pensare dall'oggettività, da ciò che è obiettivo. In un primo tempo, il pensare si sprofonda nell'oggetto, ma l'attività del pensare – come il *voûç* d'Anassagora – non ha ancora nessun contenuto, poiché questo costituisce l'altro lato, sta altrove. Il ritorno del pensare entro se stesso è la consapevolezza che il soggetto è qualcosa di pensante: a questo si collega la convinzione secondo la quale da parte del soggetto debba venir acquistato un contenuto assoluto ed essenziale.

Preso in astratto, il contenuto può esser duplice: con riguardo alla forma, io sono ciò che è capace di determinare il contenuto, io sono il contenuto, sono ciò che è essenziale, il contenuto è il mio contenuto, un contenuto del tutto particolare. Io ho in me le determinazioni. Però, in secondo luogo, il contenuto è connotato come ciò che è del tutto universale, come l'idea. Si tratta di due punti di vista: come cogliere la determinazione di ciò che è obiettivo a partire dal fatto che io sono pensante. Ma quel che io produco in quanto pensante è anche ciò che è universale. In generale, filosofando, si perviene all'oggetto, al contenuto del pensiero ed al fatto che sono io che lo pongo; e sebbene sia io a porlo, quel che da me viene posto è nondimeno obiettivo, poiché è in sé e per sé. Se il pensare s'arresta al punto di vista secondo il quale io sono quello che è capace di porre, si ha il cattivo idealismo dell'epoca moderna. Nonostante che ciò che è posto sia posto da me, nell'antichità esso è stato tuttavia considerato come qualcosa che è in sé e per sé, e non s'è restati vittime della convinzione che ciò che viene pensato è cattivo per il fatto che sono io a porlo, per il fatto che è qualcosa di soggettivo.

Così entrano in gioco i sofisti, Socrate ed i socratici, in quanto costoro hanno compreso in maniera più puntuale e più ravvicinata il contenuto – quale esso s'è determinato in Socrate – restando in rapporto immediato con esso.

I sofisti

I primi da prendere in esame sono i sofisti. Le espressioni 'sofista' o 'sofistico' sono famigerate. Con esse s'intende che una qualunque nozione venga refutata o messa in forse per mezzo d'argomenti falsi, o anche che qualcosa che in sé è sbagliato venga reso o dimostrato plausibile con ragioni fallaci. Dobbiamo metter da parte e dimenticare un simile significato spregiativo e considerare meglio l'azione dei sofisti in Grecia.

I sofisti sono i maestri della Grecia: grazie ad essi in quel paese è sorto ciò che noi in generale chiamiamo cultura²¹¹. Il termine 'cultura' è indeterminato; cultura significa assumere punti di vista generali rispetto a qualsiasi argomento, a qualunque questione. Un'azione contiene in se stessa parecchi punti di vista, ai quali si collegano altrettanti doveri²¹². Questo devo saperlo, debbo averne coscienza e debbo poi comprendere i diversi punti di vista secondo una prospettiva universale. L'argomento, l'oggetto, di cui si tratta viene sussunto entro determinazioni universali. Questa in generale è la cultura; un uomo colto possiede una viva consapevolezza di quel che è importante. Del pari, un giudice conosce le diverse leggi e, nel caso d'una controversia, è in grado di stabilire subito i diversi punti di vista giuridici a partire dai quali la materia ha da esser considerata. I punti di vista sono già per sé aspetti universali propri della cosa; pertanto egli possiede una coscienza universale e considera l'oggetto stesso in maniera universale.

Di questa cultura la Grecia è debitrice ai sofisti. Il bisogno di riflessione – il bisogno di determinarsi mediante il pensare rispetto alle diverse relazioni in generale – fu necessario che si destasse in Grecia non più per mezzo d'oracoli o richiamandosi ai costumi, alle passioni ed ai desideri momentanei, bensì in forza del pensare determinato relativo alle situazioni ed ai loro rapporti [all'interno dei quali ci si trova inseriti]. Lo scopo dello Stato viene stabilito attraverso il pensare: questa è la cultura. Ciò che è particolare viene ricompreso entro punti di vista generali.

I sofisti hanno fatto circolare la cultura. I sofisti si chiamarono maestri di saggezza e s'occuparono per mestiere di render saggi gli uomini. Essi giravano per le città e si tiravano dietro i giovani. Nel *Protagora*²¹³ di Platone se ne mostra un esempio. Nell'opera, Protagora fornisce spiegazioni sulla pratica sofistica. Socrate accompagna da Protagora un giovane, di nome Ippocrate, il quale vuole affidarsi a lui per esserne istruito. Socrate gli domanda che cosa desideri apprendere da Protagora e che idea si sia fatto dei sofisti. Viene così delineato il concetto di sofista. Ippocrate sostiene che la sofistica è l'arte di render potenti nell'ambito del discorso, *τοῦ ποιήσαι δεινὸν λέγειν*, è la retorica, capace di rivoltare e di considerare gli argomenti da parecchi lati.

Questo è quel che in un primo momento cade sotto i nostri occhi. Quel che colpisce a tutta prima in un uomo colto o in un popolo acculturato è appunto l'arte di parlar bene. I francesi sono così, sono dei buoni parlatori; mentre noi [tedeschi] chiamiamo il saper parlare 'chiacchierare'. Un uomo non dirozzato trova molesto frequentare coloro che sanno cogliere con facilità tutti i diversi punti di vista e sono in grado d'esprimerli. Tuttavia la mera abilità nel parlare non basta. Se si vuole imparare a parlar bene francese, si deve anche far propria la cultura francese. La cultura è parte del - saper parlare e consiste nel fatto che allo spirito sono presenti molteplici punti di vista: subito essi lo colpiscono tutti, tutti pervengono alla coscienza e lo spirito li esprime e li rappresenta nel linguaggio. Ecco l'arte dei sofisti: saper parlare all'istante di tutto. Aristotele²¹⁴ afferma: «in ciascun oggetto v'è una certa ricchezza di *τόποις*, di categorie universali o punti di vista, rispetto ai quali si può esaminarlo». L'abilità che i sofisti insegnavano consisteva nella capacità d'assumere con scioltezza parecchi punti di vista dai quali prendere in considerazione un soggetto.

Socrate²¹⁵ osserva che il principio dei sofisti non è delineato a sufficienza, e tuttavia, condotto il giovane da Protagora, trova questi contornati di celebri sofisti, come un Orfeo, capace d'incantare gli uomini per mezzo dell'eleganza delle parole. Socrate domanda a Protagora se egli desideri parlare davanti a tutti circa le intenzioni d'Ippocrate o se preferisca farlo in separata sede. Protagora elogia la discrezione di Socrate. Infatti molti giovani corrono dietro ai sofisti nella convinzione di diventar migliori e più saggi, cosicché i sofisti si sono tirati addosso parecchie invidie e gelosie. Protagora discorre con ampiezza di ciò e pone domande; a suo avviso l'arte dei sofisti è antica, ma coloro che la esercitavano, per timore d'urtare qualcuno, la camuffavano ed occultavano. Alcuni di coloro che stanno all'origine della cultura, come Omero ed Esiodo, si servirono della poesia, altri, come Museo ed Orfeo, di misteri e sentenze oracolari, altri della ginnastica, altri ancora della musica. Tutti questi sono modi nei quali si manifesta la cultura umana. Protagora attribuisce ai sofisti il medesimo scopo e sostiene che coloro che avevano paura di suscitare invidia nei confronti delle scienze s'avvalevano di simili coperture. Del resto, se anche il popolo finisce per non capir nulla di simili pensieri, costoro s'espongono al rischio d'esser presi per impostori ed imbrogliatori. Invece Protagora batte la via opposta e dichiara apertamente d'essere un sofista, un maestro di cultura, e che la sua occupazione è impartire agli uomini una formazione spirituale, *παιδεύειν τοὺς ἀνθρώπους*, come anche altri – Omero, Esiodo, eccetera – hanno fatto.

Si viene poi al discorso²¹⁶ su quale oggetto, quale contenuto, quale abilità, Ippocrate debba acquistare presso Protagora. Questi afferma che Ippocrate non s'imbatte in ciò in cui si sarebbe imbattuto presso altri sofisti, i quali contro la loro volontà riconducono i giovani alle scienze alle quali volevano sfuggire: aritmetica, musica, geometria e simili. Egli si limiterà a condurli verso lo scopo universale verso cui essi stessi tendono. Dunque, l'intenzione è rendere colti gli uomini ed il metodo è lasciato alla decisione dei sofisti. Protagora dichiara che ciò che insegna è propriamente ciò che la gioventù cerca, e consiste nel deliberare al meglio circa il proprio interesse, *περὶ τῶν οὐραίων*, e parimenti circa l'interesse dello Stato: cosicché la gioventù sia posta in condizione di fare il meglio e di saperne render ragione mediante il linguaggio. Ecco i due obiettivi della formazione universale: l'individuo e lo Stato.

Socrate s'oppone a questo e si meraviglia in particolare dell'ultima asserzione di Protagora secondo la quale egli impartirebbe i suoi insegnamenti circa la capacità d'amministrare gli affari di Stato: infatti Socrate ritiene che l'arte politica non possa essere insegnata. Dalle parole di Protagora traspare lo stile dei sofisti. Egli afferma che la virtù politica può venire appresa. Socrate obietta che l'esperienza mostra che coloro che possiedono l'arte politica non sono in grado di trasmetterla ad altri. Pericle fece istruire in tutte le discipline i propri figli tranne che nella politica, rispetto alla quale li abbandonò a se stessi, lasciando al caso se vi si dovessero dedicare o no; lo stesso fecero altre grandi personalità.

Protagora replica chiedendo la licenza d'apportare una prova contraria e domanda se debba, dinanzi ai giovani, parlare al modo degli antichi, servendosi d'un mito, *μῦθον*, o d'argomenti razionali, *λόγῳ*. I presenti si rimettono a Protagora, il quale esordisce con un mito degno di nota. Egli richiama il mito di Prometeo ed Epimeteo. Gli dèi incaricarono Prometeo ed Epimeteo d'abbellire il mondo, di conferire ad esso delle forze. Epimeteo destinò tutto a beneficio degli animali, cosicché non era restato niente per gli uomini; i quali erano rimasti senz'armi, senza vestiti,

eccetera. Pertanto Prometeo rubò saggezza e fuoco al cielo, dotandone gli uomini, ai quali però mancava la saggezza politica, ragion per cui seguitavano a vivere privi di legame politico, privi di relazioni. Poi Giove raccomandò ad Hermes di render partecipi gli uomini di pudore (αἰδω, obbedienza, timore reverenziale) e δίκη. Αἰδω è il timore, ad esempio il rispetto che i bambini debbono ai superiori, una sorta di soggezione naturale. Nella nostra epoca questo rispetto è qualcosa di decisivo (Goethe²¹⁷). Prometeo domanda poi se egli debba ripartirlo, come una particolare arte, tra alcuni individui, e Giove risponde che ne deve dispensare a tutti, infatti nessuna unione sociale potrebbe mantenersi se tutti coloro che vi prendono parte non partecipassero anche del diritto e del timore; senza questi ultimi, l'individuo dev'esser escluso dallo Stato. Quando gli ateniesi vogliono edificare qualcosa, si rivolgono ad un architetto; ma se debbono deliberare su un affare di Stato, allora ciascuno ha voce in capitolo. La scienza politica è qualcosa cui ciascuno è destinato a partecipare. La virtù politica consiste nel timore e nella giustizia: che essa possa esser acquisita mediante studio ed applicazione non ne è che la conseguenza.

Protagora apporta inoltre le ragioni della sua asserzione, secondo la quale essa può esser appresa con studio ed applicazione. Egli s'appella alla circostanza che agli uomini non si è soliti muovere rimproveri per mancanze o mali che essi sperimentano per cause naturali, accidentali o legate alla sorte; mentre quelli che possono venir rimossi con l'abitudine, con l'applicazione, con lo studio, con l'esercizio sono tenuti per riprovevoli e passibili di punizione; di essi si ha colpa. Tra questi ultimi debbono essere annoverati l'irreligiosità e l'ingiustizia: in breve, tutto quanto contrasta con la virtù pubblica. Agli uomini che si rendono colpevoli di simili vizi è mosso il rimprovero che essi potrebbero allontanarli da sé acquisendo piuttosto, mediante la cultura e l'educazione, la virtù politica. In effetti si tratta d'un buon argomento.

Quanto poi a quel che Socrate afferma – che gli uomini illustri come Pericle non sanno comunicare la loro virtù politica ai figli ed agli amici –, Protagora²¹⁸ osserva che la virtù politica è di natura tale da toccare a tutti; essa è qualcosa di comune a tutti i cittadini, e giustizia, moderazione e santità rientrano nel concetto di virtù dell'uomo in genere e queste sono anche le caratteristiche d'ogni cittadino. Sin dalla più tenera età, i bambini vengono allevati in vista della moralità e della giustizia: ogni insegnamento loro impartito si riferisce a questo; prima prendono cognizione dei poeti, poi della grammatica, della musica, della ginnastica: tutto coopera a non lasciar le briglie sciolte all'arbitrio ed al piacere, ed invece a prender l'abitudine di regolare le proprie azioni in conformità d'una legge, d'una regola. Allorché l'uomo esce dal periodo della prima educazione, entra nella sfera della costituzione politica. Tutte le magistrature fan la loro parte per mantenere ciascuno entro i limiti del giusto agire, dell'ordine. Dunque la virtù politica è il risultato dell'educazione impartita sin dalla giovinezza.

All'obiezione che gli uomini più dotati non avrebbero comunicato ai figli ed agli amici la loro eccellenza, Protagora²¹⁹ risponde molto a tono nella maniera che segue:

Se in uno Stato si decretasse che tutti i cittadini divenissero suonatori di flauto, s'impartirebbero a tutti gl'insegnamenti del caso; qualcuno eccellerebbe, molti sarebbero bravi, alcuni mediocri e qualcuno probabilmente resterebbe un cattivo musicista; tutti acquisterebbero una certa abilità, ma potrebbe anche darsi il caso che il figlio d'un flautista di gran fama non riesca a combinare granché, e viceversa. L'eccellenza dipende da doti particolari, dalla natura. Tutti i cittadini avrebbero un certo grado di cognizione musicale e sarebbero certamente più bravi di coloro che non hanno mai ricevuto nessun rudimento.

Parimenti i peggiori cittadini d'uno Stato razionale saranno sempre migliori di coloro che appartengono ad un popolo privo di cultura, d'educazione e di leggi. I cittadini debbono questa superiorità all'educazione ed alla cultura del loro Stato. Questo è un ragionamento molto appropriato, volto contro Socrate, secondo il quale l'interesse politico sarebbe solo qualcosa d'empirico, basato sull'esperienza.

La questione è appunto in che misura gli argomenti dei sofisti appaiano manchevoli, e fino a che punto Socrate e Platone abbiano ingaggiato una lotta contro i sofisti sviluppando tesi opposte alle loro. Come s'è già notato, i sofisti rivestono in Grecia una funzione necessaria ed i servigi da loro resi alla cultura greca sono significativi. I rimproveri che si potrebbero muover loro altrettanto bene potrebbero esser mossi alla nostra cultura. La cultura è la scioltezza della coscienza nel muoversi

intorno a punti di vista essenziali di portata generale. La cui conoscenza s'acquista richiamando l'attenzione ed indirizzando la riflessione su ciò che si verifica nell'esperienza interna ed esterna, sulle nostre idee del giusto e dell'ingiusto, e facendone emergere quel che vi è generale, passando da ciò che è particolare ed individuale all'universale. Questo è il modo di procedere della riflessione pensante e libera: e tale è il modo di procedere della cultura presso di noi.

Che i sofisti siano stati assorbiti da questi principi unilaterali è innanzi tutto dovuto al fatto che la cultura greca non aveva un fondamento tanto saldo quanto quella del mondo moderno. La cultura è penetrata anche nell'odierno mondo europeo, ma vi si è introdotta con il favore, con la presupposizione, d'una religione spirituale e non d'una religione di fantasia: e dunque presupponendo la conoscenza, il sapere della natura eterna dello spirito, dello scopo finale assoluto e della destinazione dell'uomo, che è quella d'essere reale come spirito, di caratterizzarsi prendendo le mosse dallo spirito in maniera spirituale e di porsi in unità con lo spirito. Qui, alla base, v'è un solido principio d'impronta spirituale, capace d'appagare i bisogni dello spirito soggettivo. Da questo principio assoluto vengono determinate tutte le altre relazioni, i doveri e le nozioni morali, che ne dipendono come da un principio universale. Avvenne così che la cultura non poté far propria una varietà d'orientamenti, come presso i greci e presso coloro che – come i sofisti – hanno diffuso la cultura in Grecia. A fronte della religione della fantasia e del principio non sviluppato dei rapporti politici, la cultura era passibile di disperdersi in una molteplicità di punti di vista. I punti di vista soggettivi e particolari potevano venir stabiliti come i principi più elevati; dove invece un principio supremo si presenti alla mente, un principio particolaristico non può tanto facilmente pervenire ad un simile rango e la sua subordinazione è con ciò già compiuta.

Quanto alla forma in genere, la forma della nostra cultura in quanto cultura è la medesima di quella vigente presso i sofisti; il modo di vedere è lo stesso. La prospettiva propria dei sofisti è diretta contro Socrate e contro Platone, e consiste nel fatto che la definizione di ciò che è vero, giusto, di ciò in cui consiste la destinazione dell'uomo, eccetera, viene astratto dall'esperienza e si basa su un punto di vista derivato dalla rappresentazione. Lo scopo precipuo dei sofisti – che presso di noi prende il nome di cultura ed Illuminismo – consiste appunto nel riconoscere la molteplicità dei punti di vista, e nel farli valere. In Socrate e Platone le relazioni [tra le cose, tra le idee] e la cosa stessa [il contenuto metafisico] vengono trattate in sé e per sé, viene colto e compreso il concetto in sé e per sé; a questo concetto – di ciò che è giusto e di ciò che è vero in sé e per sé – s'oppone la considerazione che prende le mosse dai diversi punti di vista e dall'argomentazione razionale, infatti questi ultimi restano sempre caratterizzazioni particolari di fronte al concetto unico della cosa. Il modo di vedere dei sofisti è anche il nostro punto di vista, ed il loro conoscere ed il loro pensare è quel che noi chiamiamo ragionare: l'indicazione di ragioni ed obiezioni.

D'altronde il concetto vanifica tutti gli argomenti. Per tutto si possono addurre ragioni ed obiezioni. Rispetto alla peggiore delle azioni, si può trovare un punto di vista che abbia in sé qualcosa d'essenziale; se lo si fa valere, si giustifica e si difende quell'azione. Se un soldato fugge da un campo di battaglia, avrà i suoi buoni motivi: il dovere di sopravvivere nei riguardi di sua moglie e dei suoi figli, eccetera. Quest'aspetto possiede una sua pertinenza rispetto all'azione intrapresa. Simili punti di vista, se li si fa valere, giustificano l'azione. In tal modo si potrebbero giustificare i più gravi crimini – omicidi, tradimenti, eccetera – in quanto nell'opinione, nell'intenzione, si trova un aspetto che – in astratto – può venir giustificato, ad esempio il fatto che ci s'opponga al male, o che si debba promuovere il bene. Ciò che viene chiamato 'ragionare' è appunto far valere simili punti di vista, i quali sono argomenti, motivi; le obiezioni sono quei punti di vista che non si vuole far valere. Ora, se degli uomini di cultura discutono di qualcosa, può esser bene, ma questo non è altro che ciò che Socrate e Platone chiamano sofistica.

Il modo di vedere dei sofisti era tanto congeniale a Socrate, quanto ai sofisti stessi. Quando dovere e virtù vengono raccomandati nelle prediche, viene fatto valere questo o quel punto di vista. Vengono addotte una molteplicità di ragioni. Ci si sforza di persuadere, di convincere. Questo non è altro che la maniera di comportarsi propria dei sofisti. Si ricorre ad argomenti di carattere sofistico, quando si contesta la filosofia, adducendo la pluralità delle filosofie²²⁰, o adducendo l'astrusità degli oggetti considerati, o domandandosi a che cosa serva per la vita pratica, per il cuore, per il sentimento. Se si discorre della debolezza della ragione umana, ci si comporta da sofisti. Tutti questi

argomenti, tutti questi punti di vista, che vengono fatti valere richiamandosi al proprio sentire, all'anima, all'esperienza personale, sono procedimenti tipici dei sofisti, sebbene noi non li si consideri tali. Questo dipende dal fatto che la natura della riflessione implica che ciò che per la coscienza vale come qualcosa di stabile, per mezzo della riflessione venga reso vacillante; lo vedremo ancor più da vicino in Socrate. In Grecia vigevano leggi salde: nella religione in genere e nelle pratiche culturali, in un dio come Zeus, come pure nei costumi, nella virtù politica, nella vita privata e nei comportamenti individuali. In Grecia si agiva ispirati dalla consuetudine, senza una particolare coscienza; secondo questo criterio veniva praticata la religione, il culto, e si compivano i doveri morali: è l'etica greca, la virtù greca, per la quale le leggi coincidono con la consuetudine²²¹. La riflessione consiste nel far conoscere differenti punti di vista, nel pensarli, nel comprenderli in una forma universale; questo per essa vale come l'essenziale, come ciò che è in sé e per sé.

L'ammissione di tanti punti di vista fa vacillare ciò che si tiene per saldamente stabilito. Infatti ciò che è stabilito, la legge, ha anche un contenuto limitato. Che perciò entra in collisione con altri. In un primo tempo, esso costituisce ciò che è supremo e decisivo; poi viene considerato secondario rispetto ad altri punti di vista. È quel che si osserva in Socrate; egli fa vacillare le convinzioni che si trovano nella mente dei suoi amici, cosicché essi riconoscano di non saper niente. In tal modo si manda in confusione la coscienza comune: come pure quella dei giovani che credono di saper qualcosa. Prima un punto di vista è fatto valere come stabile; poi ne viene proposto un altro, opposto al precedente. Allorché la nuova consapevolezza assume peso, la vecchia perde il valore assoluto che aveva.

Così ai sofisti venne rimproverato d'alimentare l'interesse privato, l'ambizione ed altre passioni; ciò è conseguenza immediata della cultura, la quale fornisce diversi punti di vista e la decisione circa quale di essi debba prevalere dipende solo dal soggetto, a meno che non si prendano le mosse da un punto di vista universale: cosicché per buono viene fatto valere solo ciò che è buono in relazione al soggetto. In ogni verità può venir individuato un punto di vista che, messo nel debito rilievo come essenziale, è in grado di rovesciarla. La mia inclinazione decide ciò che io voglio far valere come buono. Questo si verifica anche nel mondo odierno dove, quando si tratti della giustizia e della verità d'un atto, tutto dovrebbe dipendere dalla mia buona intenzione, dalla mia personale veduta e dalla mia convinzione. L'uomo coltivato sa ricondurre tutto al punto di vista del bene, sa fare bene ogni cosa e soprattutto sa descrivere il punto di vista essenziale. Non si ha una cultura molto sviluppata se non si è in grado di difendere con buone ragioni le peggiori convinzioni. Le buone ragioni sono i punti di vista che per sé debbono venir fatti valere come essenziali. Ciò che da Adamo nel mondo è avvenuto di male è avvenuto per ottime ragioni. Entrare nel merito delle singole tesi dei sofisti ci condurrebbe troppo lontano.

I sofisti celebri sono stati parecchi. In particolare intendo menzionarne due: avvalendomi del primo, mi riprometto di mostrare il loro principio più da vicino. Si tratta di Protagora e Gorgia.

Si tramanda²²² che Protagora fosse nativo d'Abdera. Egli è contemporaneo di Socrate e solo poco più anziano di lui. Trascorse la sua vita studiando le scienze ed insegnando. Fu il primo a viaggiare qua e là per la Grecia propriamente detta, facendo conoscere i suoi scritti. Dunque, in quel paese, fu il primo ad esercitare la professione di pubblico insegnante, come Pitagora in Italia. In certo modo, i sofisti si sostituirono a poeti e rapsodi; allora non esistevano le istituzioni scolastiche, né i libri, grazie ai quali ci s'istruisce; in Grecia la forma principale d'educazione consisteva appunto nel familiarizzarsi con le diverse opere poetiche, nel conoscerne i versi a memoria, come da noi ancora sino a cinquant'anni fa le storie ed i versetti della Bibbia erano la cultura del popolo. Non esistevano preti che andassero oltre questo.

Protagora giunse ad Atene, dove stabili rapporti confidenziali con Pericle. Questi formò il suo spirito proprio attraverso le relazioni con uomini del genere. Una volta²²³ Pericle e Protagora discussero un giorno intero se il giavellotto o il lanciatore o colui che aveva organizzato la gara fosse colpevole della morte d'un atleta o d'un cavallo [che vi prendevano parte], e dunque su una questione circa la responsabilità, la colpa e l'innocenza. 'Colpa' è un termine generale; se lo si analizza, s'intraprende una ricerca difficile e prolissa. Se affermo d'esser colpevole d'una cosa, vi sono parecchie ragioni pro e contro da esaminare. Protagora ha avuto il destino d'Anassagora: esser bandito da Atene a causa d'un proprio scritto. Egli morì a settant'anni, all'epoca della XCIII

Olimpiade [448-445 a.C.]²²⁴, durante un viaggio da Atene in Sicilia. Ad Atene, la sua opera fu bruciata ed è di certo il primo esempio d'un libro²²⁵ messo al rogo per disposizione d'uno Stato²²⁶. Di esso ci è conservato solo l'inizio: «Non sono in grado di conoscere se gli dèi esistano o no; molte cose ostacolano questa cognizione: l'oscurità della materia e la vita umana che è così breve»²²⁷.

Come altri sofisti, Protagora non fu solo un maestro di cultura, ma anche un pensatore profondo, un filosofo che rifletté sopra tutte le determinazioni universali del pensiero. Il suo motto era: l'uomo è la misura di tutto ciò che esiste; di ciò che è in quanto è, e di ciò che non è in quanto non è. Πάντων ὄντων ἄνθρωπος μέτρον. Si tratta d'un'importante asserzione. Per un verso è questione di capire il pensare come qualcosa di determinato, o, detto altrimenti, di trovare nel νοῦς il contenuto. Che cosa è capace di determinare, di fornire il contenuto? Questa determinazione universale è la misura, il metro, del valore per ogni cosa. Protagora s'esprime così: l'uomo è la misura di tutte le cose. Il significato di queste parole è rilevante. Tuttavia in esse si riscontra subito un'ambiguità: si parla dell'uomo preso nella sua particolare individualità, che si pone scopi come tale, oppure dell'uomo preso secondo la sua natura razionale, secondo la sua essenza universale? Quest'essenza affiora alla coscienza in forza del pensare, infatti pensare è l'attività capace di produrre ciò che è universale. La medesima tesi si presenta in Socrate e Platone, ma in tal caso l'uomo è la misura in quanto è pensante, in quanto è in grado di darsi un contenuto; contenuto che è l'universale, ciò che è in sé e per sé. Dunque si ha qui il grande principio intorno al quale d'ora in poi ruoterà tutto.

Più in dettaglio questa tesi esprime il principio secondo il quale tutto, qualsiasi contenuto, qualsiasi oggetto, esiste solo con riferimento alla coscienza, alla coscienza pensante; la soggettività pensante – momento essenziale – viene portata alla luce. D'altronde, che [l'oggettività] senza la coscienza, che la coscienza entro l'oggettività, acqua, eccetera, sia essenzialmente quel che produce il contenuto: ebbene questo non viene sviscerato. Il pensare soggettivo è per essenza attivo, capace di produrre: è il principio che giunge sino alla filosofia moderna. Kant afferma che noi conosciamo solo fenomeni, ossia che ciò che è obiettivo, ciò che vale come essere, è da considerare solo con riguardo alla coscienza e che senza questo riferimento non esiste.

Il secondo momento è più importante. Il soggetto è ciò che è attivo, ciò che determina, ciò che è capace di generare il contenuto. Ora, quel che conta è come poi il contenuto si determini: se esso resti limitato alla particolarità della coscienza, oppure se esso venga determinato come universale, come ciò che è in sé e per sé. Dio, il bene, l'idea platonica sono un prodotto del pensare, sono qualcosa che è posto ad opera del pensare. Ma sono anche nozioni in sé e per sé. Pongo come ciò che è solo ciò che per se stesso, secondo il suo contenuto, è l'universale, e così fatto come se non fosse posto da me. Questo è contenuto nella proposizione di Protagora, che egli poi svolge nei dettagli.

Sesto Empirico ci ha serbato parecchio della filosofia protagorea. Il punto più significativo è l'osservazione per la quale niente è uno in sé e per sé, niente è uguale a se medesimo in sé e per sé, bensì ogni cosa è ciò che è solo con riguardo alla coscienza. Ciò viene chiarito mediante esempi e quest'illustrazione ha il senso d'una dimostrazione²²⁸. La spiegazione fa vedere che per Protagora ciò che vien posto e determinato ad opera nostra non viene compreso come l'universale, come ciò che è uguale a se medesimo. Gli esempi addotti sono per lo più di carattere sensibile. Quando tira vento alcuni sentono freddo, altri no. Dunque non si può affermare che il vento è freddo o caldo, bensì che esso è freddo o caldo secondo i rapporti che intrattiene con un soggetto. Ed ancora, prendiamo sei dadi. Accanto ai quali, ne mettiamo altri quattro; i primi sei rispetto ai quattro successivi sono di più; ma se, ai quattro, ne aggiungiamo altri dodici, i primi sei vanno in minoranza. Pertanto la determinazione è sempre relativa, niente esiste o è determinato in sé, ma solo con riferimento a qualcos'altro. Ecco perché, afferma Protagora, si danno solo verità relative. Ogni cosa può esser tutto, ed è qualcosa di diverso in rapporto alle diverse età, condizioni, eccetera, ad esempio se si dorme o se si è svegli.

A questo proposito, Platone afferma (nel *Teeteto*²²⁹): tutto quel che predichiamo delle cose – ad esempio caldo, bianco, nero, e così via – costituisce una determinazione che ad esse spetta non in sé, bensì solo con riguardo a ciò che di esse sentiamo e percepiamo. Solo l'interazione reciproca genera il bianco. Il bianco non è causa per sé. Ciò che è attivo è qualcosa, è qualcosa d'attivo, solo in quanto s'accorda con ciò che è passivo e capace di patire; è il caso della nostra attività, del nostro

determinare. L' 'apparenza' kantiana non è altro che l'esistenza fuori di noi d' un impulso, d' una 'x', di qualcosa d' ignoto, di in sé, che riceve la sua caratterizzazione solo per mezzo del nostro sentire, d' un riferimento a noi medesimi²³⁰. Se anche fosse presente un fondamento obiettivo per il quale noi chiamiamo questo freddo e quello caldo, così da poter sostenere che essi abbiano in se stessi la differenza, tuttavia caldo e freddo stanno solo nella nostra percezione e dunque solo entro la nostra coscienza; le cose sono determinazioni della nostra attività, del nostro determinare. Perciò l' esperienza è stata chiamata 'apparenza'; e le relazioni vigenti in essa sono riferite a noi, a qualcosa d' altro da essa. Si tratta della riflessione rispetto alla coscienza, riflessione che in Protagora è divenuta consapevole. ([Cfr.] Sesto Empirico, Platone ed Aristotele).

Gorgia è siciliano, di Lentini. Durante la guerra del Peloponneso fu inviato come legato della sua città ad Atene; s' era nel secondo anno della LXXXVIII Olimpiade [427 a.C.], dopo la morte di Pericle, scomparso nel quarto anno della LXXXVII Olimpiade [429 a.C.] (Diodoro Siculo²³¹). Visitò diverse città dove riuniva intorno a sé gli uomini nei mercati. Dev' esser morto a circa cent' anni.

La sua dialettica ci è stata tramandata da Sesto Empirico²³² e dallo [Pseudo]Aristotele nel *De Xenophane, Zenone et Gorgia*²³³. Gorgia si distingue in particolare nel trattare le nozioni le più universali del pensiero: essere e non essere. A torto Tiedemann²³⁴ sostiene che Gorgia sarebbe andato molto più oltre di quanto potrebbe andare il sano intelletto umano. Questo potrebbe dirsi di qualsiasi filosofo: ogni filosofo va oltre il sano intelletto. Il sano intelletto, il buon senso, è solo l' insieme delle massime d' una certa epoca; ad esempio, prima di Copernico avrebbe significato andare contro il sano intelletto umano affermare che la terra gira intorno al sole, o prima della scoperta dell' America che v' era ancora terra da scoprire. Il sano intelletto è il modo di pensare proprio d' un certo tempo, in maniera che in esso ne siano contenuti tutti i pregiudizi; esso è regolato dalle determinazioni del pensare, senza però che ne abbia coscienza. In questo senso, Gorgia è andato oltre il sano intelletto umano.

Ci sono state serbate alcune proposizioni della sua dialettica. La sua opera *περὶ φύσεως* [*Sulla natura*] ha tre parti: nella prima l' autore dimostra che niente esiste; nella seconda che seppure esistesse – 'qualcosa esistesse' non rende a pieno il senso²³⁵ – non potrebbe venir conosciuto, ed in terzo luogo che, se anche se ne desse cognizione, questa non sarebbe comunicabile. Si tratta di determinazioni molto astratte del pensare, di momenti in sommo grado speculativi (cfr. Aristotele e Sesto Empirico) e non, come talvolta s' è voluto credere, di chiacchiere.

Socrate

Socrate è la figura più interessante della storia della filosofia antica. La sua epoca è della più grande importanza. Il suo principio esprime un rilevante punto di svolta nella coscienza del mondo. In generale Socrate riconduce la verità di ciò che è alla coscienza, al pensare del soggetto; questo egli ha in comune con i sofisti, con la cultura dell' epoca. È il periodo del pensare che riflette su se stesso, che torna a se stesso. Tuttavia il pensare vero si comporta in maniera tale che il suo contenuto sia non meno soggettivo che obiettivo. Questa prospettiva implica la libertà della coscienza, per la quale l' uomo si trova presso di sé in ciò che è vero, e la libertà ne è appunto la caratteristica più peculiare.

Il principio socratico è che l' uomo deve trovare e conoscere a partire da se medesimo le sue determinazioni, il suo scopo, non meno che lo scopo del mondo, ciò che è vero in sé e per sé: insomma che egli deve giungere mediante se stesso alla verità. Questo segna il rientro della coscienza in se stessa, rientro che viene però in pari tempo caratterizzato come l' uscita da una soggettività particolare; ciò implica la messa al bando della contingenza rispetto alla rappresentazione ed alla volontà, e la messa al bando delle idee subitanee²³⁶, dell' arbitrio, della particolarità. Al suo interno, l' uomo ha il vero; ma l' interiorità è parimenti l' abbandono della sua particolare soggettività, è l' in sé e per sé. 'Obiettività' significa universalità che è in sé e per sé, e non obiettività esteriore; significa ciò che è universale, ciò che è in sé e per sé. In tal modo la verità è posta come mediata, come prodotto del pensare, è posta per mezzo del pensare.

La morale naturale, la religione naturale, il diritto naturale esistono. Sofocle fa dire ad Antigone che le leggi eterne esistono e che nessuno sa da dove siano venute (*Antigone*, vv. 453-457). Questa

è la moralità naturale: vi sono delle leggi ed esse sono vere, sono giuste. Ora però subentra la coscienza che ciò che è vero è mediato per mezzo del pensare. In epoca moderna s'è molto discusso del sapere immediato, della fede, eccetera²³⁷: che Dio esiste lo sappiamo immediatamente in noi; noi proviamo sentimenti religiosi, divini. Il malinteso sta nel reputare che questi non siano pensare; un contenuto di questo genere – Dio, il bene, il giusto, eccetera – è una determinazione del sentire o della rappresentazione, ma si tratta d'un contenuto spirituale, posto mediante il pensare. Il sentire religioso, i sentimenti sublimi sono considerati estranei al pensiero. Opinione puerile: il concetto, lo spirito, è posto non solo mediante il sentimento, ma anche grazie al pensare. Il pensare è qualcosa di vivo, che si muove e che si basa solo sulla mediazione. Gli animali provano sentimenti, ma non sentimenti religiosi; essi non sanno niente di Dio. Ciò che v'è in noi di religioso appartiene solo al pensare, alla sfera del divino, all'ambito di ciò che è spirituale. Con Socrate s'è schiusa la consapevolezza che il vero viene posto da noi, dal pensare.

In secondo luogo si presenta una differenza di fronte alla coscienza dei sofisti: il porre ed il produrre ad opera del pensare sono ad un tempo produrre e porre di qualcosa che non viene posto, di qualcosa che è in sé e per sé: è questo l'elemento obiettivo elevato al di sopra della particolarità degli interessi e della contingenza ed indipendente, come la forza che domina ogni cosa particolare. Da un lato, vi è ciò che è soggettivo ed è posto mediante l'attività di colui che pensa: è il momento della libertà per cui il soggetto esiste presso ciò che è suo proprio; è la natura dello spirito. Ma altrettanto si tratta di ciò che è in sé e per sé, di ciò che è obiettivo, non nel senso dell'obiettività esterna, bensì dell'universalità spirituale. Il vero è l'unità di ciò che è soggettivo ed oggettivo (secondo la terminologia moderna). Ecco il principio generale di Socrate.

Secondo le antiche storie della filosofia²³⁸, il suo merito maggiore sarebbe quello d'aver aggiunto la morale alla filosofia. Le filosofie a lui precedenti sarebbero state solo filosofie della natura. 'Morale' significa che il soggetto è libero, che deve porre la determinazione del bene e del vero a partire da se stesso, e che mentre la pone la sopprime, cosicché esso è qualcosa d'eterno e qualcosa che esiste in sé e per sé. Qui sta l'aspetto universale del principio socratico.

La sua biografia concerne da un lato le vicende della vita privata, dall'altro la sua filosofia. Quest'ultima è intrecciata indissolubilmente con la sua vita. Il suo destino fa tutt'uno con i suoi principi ed è davvero assai tragico. È tragico non nel senso superficiale della parola, come quando si definisce tragica una qualche disgrazia, ad esempio se uno muore o viene giustiziato; queste sono cose tristi, ma non tragiche; talora si parla di tragico se una disgrazia, la morte violenta, colpisce un uomo dabbene, cosicché egli soffra seppur incolpevole e si consumi un'ingiustizia a suo danno; allo stesso modo, di Socrate si dice che egli sarebbe stato condannato a morte senza colpa e che questo sarebbe tragico. Ma se un individuo soffre senza colpa, questo non è un male razionale. Il male è razionale solo se è il frutto della volontà del soggetto, solo se deriva dalla sua libertà. Solo così il soggetto è libero. Dunque non solo debbono essere giustificati e morali il suo agire ed il suo volere, ed in tal modo dev'essere l'uomo stesso ad avere la colpa delle sue disgrazie, ma anche la forza che opprime il soggetto dev'essere assolutamente giustificata e non va considerata meramente naturale, non dev'esser la forza d'una volontà tirannica; ogni uomo è mortale; è il diritto che la natura esercita su di esso. Se si parla del tragico in senso stretto, debbono esservi forze giustificate sul piano morale da entrambi i lati che entrano in conflitto; ecco perché il destino di Socrate è davvero tragico.

Con Socrate diventa evidente e viene rappresentata la tragedia della Grecia intera e non solo la sua personale. Vi sono qui due forze che si fronteggiano. Una è il diritto divino, la morale vissuta, il diritto della patria, la religione: cose tutte che s'identificano con la volontà, con la libertà obiettiva, la moralità, la religiosità, l'essenza caratteristica dell'uomo, che è poi ciò che è in sé e per sé, ciò che è autentico, e l'uomo resta entro quest'unità con la sua essenza e con la sua soggettività. L'altra forza è il diritto, altrettanto divino, della coscienza, il diritto del sapere, della libertà soggettiva; è il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male che si sa come ragione. Nella vita e nella filosofia di Socrate vediamo entrare in contrasto questi due principi.

Cominciamo dai dati biografici fondamentali; il suo destino e la sua filosofia si mostrano come una cosa sola e come tali è giocoforza che siano trattati. Socrate nacque il quarto anno della LXXVII Olimpiade [469 a.C.]. Suo padre Sofronisco era uno scultore, sua madre Fenarete era una

levatrice. Il padre lo spinse verso la sua professione, nella quale Socrate ottenne qualche risultato. Con la morte del padre, egli venne in possesso d'un piccolo patrimonio; e non fu più appagato dal suo lavoro; s'interessò degli antichi filosofi ed in genere si dedicò alla scienza. In particolare fu uditore d'Anassagora e frequentò Archelao, seguace d'Anassagora, inoltre [ebbe occasione di conoscere] celebri sofisti, come Pródico [di Ceo], maestro d'eloquenza. Sua è la famosa allegoria *Ercole al bivio*²³⁹. Socrate prese lezioni di scienze della natura, di musica, di poesia, eccetera, in genere di tutto quanto allora era necessario alla formazione d'un uomo colto: in questo fu aiutato economicamente dall'ateniese Critone.

In qualità di cittadino ateniese, Socrate aveva il dovere di difendere la patria. Per questo, prese parte a tre campagne militari durante la guerra del Peloponneso. In tal modo acquistò non solo gloria, ma anche il merito – che vale come l'impresa più bella – d'aver salvato la vita ad altri ateniesi. La prima campagna era l'assedio di Potidea, in Tracia. In quell'occasione Alcibiade aveva già stretto amicizia con lui ed egli – nel *Simposio* di Platone²⁴⁰ – narra che Socrate era in grado di sopportare con tranquillità d'animo e senza conseguenze per il corpo qualsiasi fatica o privazione: fame e sete, caldo e freddo. Durante un combattimento di questa campagna, poiché Socrate vide Alcibiade ferito in mezzo ai nemici, lo trasse fuori dalla mischia e lo mise in salvo con le di lui armi; perciò venne premiato dal comandante come il più valoroso, tuttavia egli, con il permesso del generale, fece dono ad Alcibiade dell'onorificenza ricevuta.

Nella stessa campagna accadde che Socrate, assorto in profonde riflessioni, restasse immobile per un giorno ed una notte nello stesso posto, finché il sorgere del sole non lo destò dall'estasi, per la quale la sua coscienza era del tutto assente e sprofondata in se stessa. Socrate sperimentava spesso questa sorta di catalessi; simili stati hanno una parentela con il magnetismo. Il ritrarsi della coscienza, il suo farsi interiore, si manifesta qui sul piano antropologico ed assume perciò una configurazione materiale e fisica. In estasi Socrate restò giorno e notte.

Fece la seconda campagna a Delo, in Beozia, dove gli ateniesi persero una battaglia. Qui Socrate salvò il secondo dei suoi favoriti: quel Senofonte che, avendo perduto il suo cavallo, giaceva a terra ferito. Socrate se lo caricò sulle spalle e se lo portò via difendendosi dai nemici. Partecipò alla terza campagna in Etolia, presso Anfipoli.

Socrate rivestì diverse cariche civili. Fu eletto nel consiglio dopo la soppressione (ad opera dei lacedemoni) della costituzione democratica: essi la sostituirono con una aristocratica che permise loro di controllare almeno in parte il governo. Il consiglio doveva esprimere il potere rappresentativo in luogo del popolo. In quest'occasione Socrate mostrò una fermezza incrollabile nell'opposizione contro i trenta tiranni e contro il popolo, perseverando in ciò che reputava giusto. Egli fece parte del tribunale che condannò a morte dieci generali, i quali avevano sì vinto la battaglia delle Arginuse ma, a causa d'una tempesta, avevano tralasciato di ripescare i morti e di seppellirli sulla riva, nonché d'innalzare i trofei. Socrate fu il solo a dissociarsi dal giudizio di colpevolezza. Queste le sue relazioni con lo Stato; egli non teneva ad assumere la responsabilità degli affari pubblici.

La vera occupazione della sua vita era quel che si può chiamare la filosofia etica, il filosofare in genere. La sua individualità esprime questo bisogno. Socrate richiama una serie di virtù da lui possedute: vere virtù da lui acquistate grazie alla sua volontà e mutatesi in abitudine, in *habitus*. Come riconosce egli stesso, il suo aspetto esteriore manifesta un carattere che fa sospettare un'inclinazione per le passioni più basse. Che tuttavia egli seppe reprimere mediante la volontà, plasmandosi come un'opera d'arte classica che da se medesima si sia elevata a tanta altezza. I grandi individui sono come le opere d'arte plastica degli antichi. Segno distintivo d'ogni autentica opera d'arte è che in essa viene creata e rappresentata una qualche idea (ad esempio, di Zeus), un qualche carattere, in maniera che ogni tratto venga determinato da quest'idea. Allora l'opera d'arte è bella e vivente. Lo stesso vale per i grandi uomini di quell'epoca, Socrate e Pericle, autentiche opere d'arte classica che hanno portato la loro individualità all'esistenza, ad un'autentica esistenza: caratteristica che esprime la nota prevalente della loro essenza. Pericle, un grande uomo di Stato, s'è formato da sé solo alla vita per lo Stato; di lui si narra²⁴¹ che da quando decise di dedicarsi agli affari pubblici non rise più, né prese più parte a banchetti, egli si diede unicamente a quest'obiettivo politico vivendo solo per esso. Anche Socrate incarna un carattere tanto determinato rispetto

all'occupazione della propria vita: per questo egli divenne abile e si presentò come una vera opera d'arte.

La sua attività in senso proprio, la filosofia, consisteva nell'intrattenere rapporti con gli altri uomini, uomini di diversa età e condizione. Questo era facilitato dal modo di vivere vigente ad Atene. I cittadini ateniesi passavano molto del loro tempo in piazza, senza darsi propriamente all'ozio; un cittadino libero, un repubblicano libero, poteva anche essere un artigiano, ma la più parte dei lavori venivano allora svolti dagli schiavi. Così anche Socrate s'aggrava in piazza e nel ginnasio, dove gli ateniesi chiacchieravano e facevano ginnastica. L'attitudine socratica, la sua possibilità, riposa sul tipo di vita che si conduceva ad Atene. Comportamenti simili non s'adatterebbero alla morale odierna. Ciò che Socrate fa è qualcosa che lo caratterizza in modo peculiare. Di norma egli s'atteggia a moralista; il metodo socratico in genere consiste nel fatto che gli individui debbono venir condotti alla riflessione: Socrate assume un qualche scopo o un qualche interesse, come capita, e partendo di qui porta gli uomini a meditare, favorendo poi lo sviluppo, da parte di loro stessi, della coscienza di ciò che è universale, di ciò che vale in sé e per sé: del bene, del vero e del bello.

Quanto ad una considerazione più ravvicinata circa l'avvio degli uomini alla meditazione su se stessi, egli sapeva cogliere l'occasione come si presentava oppure si recava nelle botteghe degli artigiani, eccetera. La prima tappa era la cosiddetta ironia, donde abitualmente egli muoveva; è l'ironia socratica tipica del suo metodo. Essa – sia rispetto a giovani e borghesi, sia rispetto agli uomini colti (sofisti) – consiste principalmente nel fatto che egli dichiara di sapere d'essere ignorante, e pertanto fa domande presentandosi con l'aria di colui che vorrebbe apprendere e dunque facendo esprimere gli altri, facendo loro manifestare convinzioni e punti di vista. Da un lato, l'ironia sembra contenere qualcosa di finto, poiché Socrate dà ad intendere la propria ignoranza ed in tal modo induce le persone a parlare. Tuttavia le relazioni tra Socrate ed i suoi interlocutori sono improntate a grande urbanità; la loquacità, insita nel procedimento sofistico, ed il reciproco rispetto verso quel che ciascuno esprime sono connessi con la più grande schiettezza; egli fa parlare il suo interlocutore, gli dà quel che gli spetta: il rispetto per gli altri è caratteristico degli ateniesi. L'ironia è legata con la libertà e l'urbanità di concedere a ciascuno il suo, di rendergli onore. Quando Socrate afferma d'essere ignorante, vuol dire che egli non sa ciò che un altro s'immagina intorno ad un dato argomento. Questa è sempre la situazione tipo. Si tratta sempre di temi d'interesse generale dei quali si discorre in lungo ed in largo; di norma ciascuno fa valere come universali certi punti di vista estremi o certi termini ultimi, irriducibili. Di norma una simile cognizione è reciprocamente presupposta. Ma se davvero si vuole capire qualcosa, allora sono proprio i presupposti – che valgono come qualcosa di noto – a dover essere indagati.

In tal modo s'è discusso e scritto in epoca moderna di fede e ragione. Fede e conoscenza sono di grande interesse per lo spirito ed oggi attirano la nostra attenzione. Ognuno fa come se sapesse già che cos'è la ragione e viene reputato maleducazione domandare che cosa siano la fede o la ragione. La più parte delle controversie verte su questo tema; un famoso teologo, Claus Harms²⁴², dieci anni orsono, ha stabilito novanta tesi sulla ragione; erano questioni molto interessanti, ma non hanno sortito nessun risultato, sebbene se ne sia molto discusso. L'uno afferma qualcosa della fede, l'altro fa lo stesso della ragione, e ci si mantiene nell'antitesi. Certo i due punti di vista differiscono l'uno dall'altro; ma un accordo è possibile in virtù dell'esplicitazione di quel che vale come noto; solo presupponendo che vi sia qualcosa di noto [che non viene esplicitato], simili questioni e la fatica per risolverle restano qualcosa d'incompiuto; in sostanza è necessario indicare le caratteristiche della ragione: ne seguiranno la concordanza tra le opinioni e la distinzione tra i loro aspetti essenziali ed inessenziali.

La grandezza dell'ironia socratica sta nel fatto che, per suo mezzo, si è condotti a conferire concretezza alle idee astratte. Ragione e fede, in quanto presupposti, sono idee vuote ed astratte; se diventano concrete, è perché vengono sviluppate e vengono riguardate come qualcosa di sconosciuto. Se questo non si verifica, si potrà discutere per anni su ragione e fede, senza che si pervenga alla loro essenza. Socrate contribuisce alla spiegazione delle idee. In questo non v'ha niente di falso, è tutto vero. In tal senso è anche del tutto esatto affermare che non si sa niente; io non so ciò che il mio interlocutore intenda con 'ragione'. È sì qualcosa di presupposto, ma che ha a

che fare solo con il concetto. Questa è la vera ironia socratica. L'uno discorre di fede, l'altro di ragione; ma non si sa che cosa i due interlocutori intendano con questi termini; in effetti è questione solo del concetto: di portarlo alla coscienza; si tratta dello sviluppo di ciò che è solo una rappresentazione e che pertanto è qualcosa d'astratto.

Nell'età moderna, con ironia s'intende una nozione completamente diversa. Friedrich von Schlegel stabilisce il pensiero dell'ironia come quello più elevato e divino in genere²⁴³. Questo genere d'ironia scaturisce dalla filosofia fichtiana²⁴⁴ ed è un elemento importante per capire il concetto di modernità. Io, il soggetto, so annientare tutte le determinazioni servendomi della mia dialettica, del mio pensare coltivato: le determinazioni del diritto, come quelle della morale, del bene, eccetera; ed io so che, se qualcosa m'appare buono e per me vale come buono, io posso anche dare ad esso un senso opposto. Sono io il signore e padrone di tutte le determinazioni, io decido di farle valere oppure no. Per il soggetto non v'è qui più niente di serio; il soggetto muta tutto ciò che è bene, eccetera, in apparenza. L'ironia socratica è del tutto estranea a simili caratteristiche, proprie invece dell'ironia moderna. Per Socrate, come per Platone, l'ironia possiede un significato più limitato; è una maniera di discutere, è solo un'attitudine negativa rispetto al sapere.

In secondo luogo vi è quella che Socrate chiama più precisamente arte della levatrice²⁴⁵. Sua madre sarebbe stata una levatrice; egli apprese da lei l'arte di mettere al mondo qualcosa traendolo dallo spirito umano, la capacità di far uscir fuori le determinazioni del pensare. Egli procede ponendo domande, imparando dalle idee altrui. Ragion per cui il metodo socratico è considerato quello del domandare e del rispondere, sebbene in esso sia contenuto molto più di questo. Socrate domanda e si fa dare una risposta; la domanda ha uno scopo; ad un primo sguardo la risposta appare invece del tutto casuale. Nei dialoghi scritti, coloro che rispondono dipendono completamente dall'autore. Ma che nella realtà ci sia gente che risponde in quel modo è un'altra faccenda. Nei dialoghi socratici, che abbiamo grazie a Senofonte e Platone, gl'interlocutori di Socrate sono giovani raffigurati in maniera plastica, come plastici sono i colloqui che intrattengono. Essi rispondono in maniera puntuale a quanto viene loro domandato ed i quesiti sono posti in modo tale da facilitare di molto le risposte; dalle risposte viene espunto tutto ciò che è arbitrario. Potremmo concluderne che la forma socratica²⁴⁶ del dialogo, la maniera nella quale gli ateniesi conversavano²⁴⁷, ha in se stessa una componente plastica.

A questo modo di rispondere è antitetico il parlare d'altro rispetto a quel che viene domandato o per lo meno discorrere senza riguardo a ciò; a Socrate si risponde in maniera tale da attenersi ai riferimenti posti da chi interroga, replicando a tono. Altrimenti si paleserebbe l'intenzione di far vedere che si può mettere in gioco anche un punto di vista diverso, un'altra idea da un'altra prospettiva. Questo sarebbe senz'altro lo spirito d'una conversazione vivace, tuttavia un simile contendere è estraneo alla plasticità dello stile socratico. Il cui contenuto principale è invece restare in argomento. La pretesa d'aver sempre ragione, il farsi valere a tutti i costi, il troncamento del discorso quando ci s'accorge d'esser in imbarazzo, il mutare argomento in maniera scherzosa o respingendolo apertamente: tutti questi atteggiamenti sono banditi dal dialogo socratico, non meno che dalle buone maniere. Dunque non ci dobbiamo meravigliare che i dialoghi non contengano elementi casuali o eterogenei, bensì risposte a tono. Qui sta il loro elemento plastico. Mentre anche nei migliori dialoghi moderni si trova sempre arbitrio ed accidentalità. Questa differenza concerne l'aspetto esteriore e formale.

Il punto principale, ciò che ci si propone d'ottenere mediante le domande, è la deduzione d'un qualche universale da ciò che è particolare. Particolare è l'esperienza, l'idea che si trova nella coscienza in maniera spontanea. Socrate s'attiene al modo di vedere corrente d'un uomo incolto, alla coscienza empirica e concreta che lo caratterizza; egli comincia di qui e poi fa vedere l'aspetto universale implicito in essa, portando alla coscienza una qualche proposizione avente validità generale, una nuova determinazione e caratteristica di essa. Grazie a questo procedimento, un caso particolare, preso dall'esperienza, viene ulteriormente sviluppato. È quanto vediamo soprattutto nei dialoghi platonici, dove viene fornita una sequela d'esempi uno dopo l'altro; tuttavia per noi lo sviluppo dell'universale da numerosi casi particolari ha qualcosa di faticoso e stucchevole; la nostra riflessione è già abituata all'universale; noi siamo avvezzi alle idee astratte ed universali, e quest'abbondanza d'esempi ci appare spesso tediosa.

L'importante resta lo sviluppo dell'universale a partire da un'idea nota. La conseguenza immediata può essere che la coscienza si meravigli della circostanza che, in un'idea abituale, si trovi qualcosa che non s'immaginava esservi. Ad esempio, ciascuno conosce e possiede l'idea del divenire; se vi riflettiamo, ci rendiamo conto che ciò che diviene non è, anche se è; in essa è presente sia l'essere, sia il non essere, sebbene 'divenire' designi una nozione semplice, l'unità di portentose differenze: dell'essere e del non essere, oltre che del medesimo divenire. Essere e non essere sono posti senz'altro come identici. Può colpire che entro un'idea tanto semplice si trovi una così portentosa differenza.

Il primo risultato è in parte un risultato formale: gl'interlocutori pervengono alla convinzione, alla coscienza, di non saper niente, o perlomeno di contraddirsi, di confondersi, laddove reputavano d'aver dimestichezza con l'argomento, ed altresì pervengono alla consapevolezza che ciò che sapevano s'è refutato da sé. Pertanto Socrate sviluppa punti di vista antitetici a quelli che la coscienza possedeva in un primo momento; l'effetto più prossimo è la confusione della coscienza ed il conseguente imbarazzo. Platone ne dà degli esempi, tra l'altro, nel *Menone*²⁴⁸, dove Socrate domanda che cosa sia la virtù. Menone elenca e definisce le virtù dell'uomo, della donna, del bambino, eccetera. Socrate formula domande, evidenziando la confusione nella quale è caduto Menone. Il quale conclude così:

già prima di conoscerti personalmente, ho udito dire che tu assumi il punto di vista del dubitare, conducendovi anche gli altri; ora mi hai ipnotizzato, mi hai incantato, in modo che, se mi è permesso scherzare, ti paragonerei ad un gimnoto²⁴⁹. Chi lo tocca subisce una narcosi. È quel che tu hai fatto a me; non ti so rispondere più niente, sebbene in precedenza abbia intrattenuto parecchie e credo valide conversazioni sulla virtù. Ora non so più niente; fai bene a non recarti all'estero: potresti venir ucciso come mago.

Così si concludono molti dialoghi di Socrate, lasciandoci, quanto al contenuto, del tutto insoddisfatti. Anche la *Repubblica* di Platone comincia con le opinioni intorno alla giustizia. Dalle risposte, Socrate mette in rilievo il punto di vista capace di confutare ciò che dagli interlocutori è stato stabilito circa un qualsivoglia oggetto o concetto. La confusione prodotta ha lo scopo di condurre a riflettere e tale è il fine di Socrate. Tuttavia la confusione è qualcosa di meramente negativo. È la confusione dalla quale è necessario che la filosofia prenda le mosse e che essa produca per sé. Cartesius afferma che si deve dubitare di tutto. Si debbono sopprimere tutti i presupposti per accoglierli di nuovo come qualcosa che è stato generato ad opera del concetto. Ora bisogna fornire qualche ragguaglio più dettagliato circa l'aspetto affermativo che Socrate sviluppa all'interno della coscienza.

L'elemento positivo è in generale nient'altro che il bene, in quanto viene prodotto attraverso il sapere, attraverso la coscienza: il bene saputo come tale, il bello, ciò che si chiama idea, ciò che è eterno, in sé e per sé, universale, ciò che è determinato mediante il pensare libero. Il libero pensare genera ciò che è universale, vero, ciò che è in sé scopo assoluto; tale è il bene. Sotto questo profilo Socrate, rispetto ai sofisti, è diverso ed antitetico. Secondo Protagora l'uomo è la misura di tutte le cose. Ma 'l'uomo' è ancora qualcosa d'indeterminato, nel quale è compreso il suo scopo particolare, il suo proprio interesse. L'uomo deve diventare fine a se stesso; in questo fine sono incluse le sue passioni particolari. Anche per Socrate l'uomo diventa un'unità di misura, ma quest'ultima riposa sul suo spirito, sul suo pensare; questa misura espressa su un piano obiettivo è il vero ed il bene. Ai sofisti non possiamo rimproverare di non aver fatto del bene il fine ultimo; ciò è dovuto al disorientamento proprio dell'epoca; Socrate non aveva ancora scoperto il bene. Per noi il bene, il vero ed il giusto sono sempre il fondamento. Allora però, per arrivarci, occorreva pervenire ad un certo grado di sviluppo della cultura. La scoperta di Socrate nell'ambito della cultura e della coscienza degli uomini è che il bene è scopo in sé e per sé; non è un delitto che questa scoperta non sia stata fatta prima: ogni scoperta avviene in una certa epoca e le epoche precedenti non possono giovare. Ecco in breve il metodo e la filosofia di Socrate.

Potrebbe sembrare che non si sia ancora detto granché della filosofia socratica, dal momento che ci si è limitati al suo principio; tuttavia il punto centrale è che la coscienza dello stesso Socrate sia pervenuta solo ad un dato completamente astratto. Il bene è l'universale; esso non è poi così

astratto, giacché è il prodotto del pensare; non si tratta del *voûc* d'Anassagora, bensì dell'universale che si determina in se stesso, si realizza e deve senz'altro esser realizzato: e che è fine per il mondo e per l'individuo. È un principio concreto in se stesso, che però non viene ancora colto entro una determinazione concreta: il difetto del principio socratico sta nella sua configurazione astratta. Nulla d'affermativo si può aggiungervi, poiché esso non presenta nessuno sviluppo ulteriore.

Con riguardo al principio socratico, la prima importante determinazione, benché solo formale, è che la coscienza ricava da se stessa ciò che è vero, e che deve farlo. È il principio della libertà soggettiva. Secondo Cicerone²⁵⁰, Socrate ha fatto entrare la filosofia nelle case degli uomini e l'ha condotta nelle piazze: quasi avesse inventato una filosofia spicciola²⁵¹; in effetti, egli è il benemerito d'ogni filosofia popolare. Socrate ha ricondotto in se stessa la coscienza degli uomini, per elevarla a ciò che è universale, al bene: questo è l'aspetto popolare della sua filosofia.

La riconduzione della coscienza entro se stessa appare nella forma, tanto ricorrente in Platone²⁵², secondo la quale l'uomo non è in grado d'imparare niente, neppure la virtù: non in quanto questa non apparterebbe alla scienza, bensì in generale, per il fatto che l'uomo non può apprendere ('apprendere' designerebbe qualcosa che ha a che fare con l'esterno, come se si trattasse d'accogliere dentro di sé qualcosa di semplicemente percepito o dato, al modo in cui la cera riceve la forma dal sigillo), infatti tutto sta nello spirito umano; che l'uomo impari ciò che impara è solo un'apparenza. Tutto comincia con l'esperienza, ma questo è solo l'inizio; vero è che questo è solo l'impulso iniziale per l'interiore sviluppo dello spirito, cosicché ogni conoscenza si svolga a partire dallo spirito stesso, da ciò che per gli uomini ha valore: il che non si trova nelle cose effimere, bensì in ciò che è vero in sé e per sé. Il punto essenziale è che l'uomo ricava dall'interno di se medesimo il concetto di vero, eccetera; in questo senso l'uomo non può apprendere niente. 'Apprendere' significa qui solo ricevere la conoscenza da ciò che è determinato dall'esterno; l'esteriorità proviene dall'esperienza, ma quel che in essa v'ha d'universale appartiene senz'altro allo spirito, al pensare come tale, e non al pensare scadente, soggettivo: infatti si tratta dell'universalità autentica, che caratterizza tanto il pensare, quanto le cose. Nell'antitesi di soggettivo ed oggettivo, ciò che è universale è tanto soggettivo, quanto oggettivo. Il soggettivo come tale è solo qualcosa di particolare; ciò che è obiettivo, in quanto distinto da ciò che è soggettivo, è anch'esso solo qualcosa di particolare di contro al soggettivo; l'universale è il legame del soggettivo con l'oggettivo.

L'anima del principio socratico sta nel fatto che niente ha valore per l'uomo e niente possiede per lui verità, laddove lo spirito non dia testimonianza che è esso stesso a venir conosciuto da sé; in tal caso l'uomo è libero, si ritrova in se stesso, è libertà soggettiva in maniera che il momento della soggettività sia del tutto riassorbito in essa; così nella Bibbia²⁵³ si dice: carne della mia carne, ossa delle mie ossa: quel che per me ha valore di verità, di diritto, di spirito deve derivare dal mio spirito. Quel che lo spirito trae da se medesimo, quel che per esso ha valore deve scaturire da esso come da qualcosa d'universale, come da uno spirito attivo in quanto universale e non da inclinazioni, eccetera; certo si tratta anche di qualcosa d'interiore, d'infuso dentro di noi dalla natura, ma sotto quest'aspetto ci appartiene solo in maniera naturale e particolare; al di sopra di quest'elemento naturale, che è particolare, v'è il pensare autentico, il concetto, l'idea, ciò che è razionale: e questo è il vero.

A ciò che è interiore in maniera particolare, Socrate contrappone ciò che è universale in sé e per sé, in polemica con i sofisti, secondo i quali l'uomo è la misura di tutte le cose; in Socrate la misura di tutte le cose è lo spirito. Secondo Platone, l'uomo si limita a ricordarsi di ciò che egli sembra apprendere. Ciò che è interiore è il bene che, dapprima, è ancora indeterminato. Che cos'è morale? È da osservare che Socrate non ha preso in conto le nozioni relative al bene secondo il loro lato naturale. Il bene come scopo in sé e per sé è oggetto anche della metafisica²⁵⁴, è principio riconosciuto dai filosofi della natura²⁵⁵. Socrate ha considerato il bene con riguardo alle azioni degli uomini ed allo scopo finale del mondo e della natura. La natura del bene è conosciuta, è saputa, come quella che si dà entro la particolarità e che come tale è assunta nella scienza empirica. Socrate tiene in scarsa considerazione tutte le scienze filosofiche e tutte le restanti pratiche, nonché le conoscenze naturali, poiché sono cognizioni vuote alle quali manca qualsiasi fine autentico per l'uomo. L'uomo deve applicarsi solo alla conoscenza del bene: un punto di vista unilaterale, che per Socrate è del tutto conseguente; l'uomo ha il dovere di preoccuparsi solo di quanto attiene alla

morale; la religione non è solo l'essenziale in base a cui l'uomo deve orientare il suo pensiero, ma è anche l'unica cosa che conta.

Tuttavia in Socrate il bene come tale resta ancora indeterminato e la sua caratteristica ultima, il determinare, ciò che determina, è quel che noi chiamiamo soggettività in genere. Se il bene ha da esser determinato, allora esso ha il senso, in primo luogo, d'esser esclusivamente massima universale e, secondariamente, di non dover esser qualcosa di meramente inerte, puro pensiero, bensì pensiero capace di determinare, pensiero efficace ed agente; efficace può esser solo tramite la soggettività e l'azione dell'uomo; che il bene sia qualcosa di determinato significa più precisamente che esso è qualcosa di reale, cioè che esso, per diventar reale, deve congiungersi con la soggettività degli individui. Gli individui debbono esser buoni; ma debbono anche sapere che cosa il bene sia, e noi chiamiamo moralità la circostanza in forza della quale gli uomini non solo sono morali, ma anche sanno che cos'è il bene: fare ciò che è giusto con coscienza. La moralità si distingue dall'eticità, la quale fa ciò che è giusto senza saperlo. Un ateniese agisce in maniera etica quando agisce secondo le leggi dello Stato. Egli agisce così, senza aver svolto in precedenza nessuna riflessione; è il suo carattere, in lui è radicato per natura ciò che è bene. Ma se ci si eleva alla coscienza, allora ci s'imbatte nella decisione se il bene sia questo o quello, e se io voglio il bene o no. La coscienza propria della moralità è spesso pericolosa, in quanto rinfocola l'orgoglio dell'individuo, il quale ricava la decisione sul bene e sul male dalla sua coscienza; io sarei il signore, colui che sceglie il bene: su questo riposa la circostanza che sarei un uomo eccellente; io ricevo la coscienza della mia eccellenza dall'arbitrio di decidermi per il bene. Da questo sorge una simile presunzione morale. Socrate non perviene fino all'antitesi tra il bene ed il soggetto in quanto capace di scelta, in lui si tratta solo della nozione del bene e del legame di essa con la soggettività. Da un lato si ha il sapere circa ciò che è bene e dall'altro il fatto che il soggetto è buono, che tale è la sua natura, il suo abito; gli antichi denominano 'virtù' questa duplice situazione. Il soggetto possiede questo carattere, senza avvedersi di nulla.

Quanto alla critica aristotelica²⁵⁶ del principio di Socrate, è da osservare che, ad avviso dello Stagirita, Socrate avrebbe posto la virtù solo nel λόγος, nel sapere. Egli avrebbe fatto della virtù una scienza (ἐπιστήμη); il che però sarebbe impossibile, poiché ogni sapere è connesso con un fondamento, con un λόγος che si trova solo nel pensare; perciò Socrate pone la virtù nel discernimento, sopprimendo il lato alogico (ἄλογον) dell'anima; lato al quale appartengono πάθος e morale; dove *páthos* non sta per passione, bensì per inclinazione, volontà del cuore. Questa è una valida interpretazione²⁵⁷ della virtù. 'Virtù' è determinarsi secondo scopi universali e non particolari; tuttavia essa non è solo un simile discernimento e coscienza, ma implica anche che l'uomo, il cuore, l'animo s'identifichino con essa: aspetto dell'essere che Aristotele chiama alogico. Aristotele²⁵⁸ aggiunge che, per un verso, Socrate avrebbe perfettamente ragione, per un altro, invece, avrebbe inaugurato l'errore di considerare la virtù come φρονήσεις. Sebbene sia giusto che le virtù non sono ἄνευ φρονήσεως (senza²⁵⁹ discernimento, riflessione): ciò che nell'oggetto e nel fine è universale attiene al pensare. In sostanza, Socrate avrebbe reso λόγος la virtù; invece Aristotele reputa che essa stia insieme con il λόγος e non che sia essa stessa λόγος. Si tratta d'un'importante constatazione; da un lato, l'universale inizia il suo cammino con il pensare, dall'altro è proprio dell'uomo virtuoso d'identificarsi con ciò che è universale e quest'unità riposa proprio sul suo cuore, sul suo animo.

In secondo luogo, v'è il fatto che, se Socrate si ferma all'indeterminatezza del bene, la specifica caratteristica di esso ha il preciso significato d'esprimere solo qualcosa di particolare; in tal caso il determinare si riferisce anche ad un bene particolare, ed accade che l'universale risulti solo dalla negazione di ciò che è particolare. Senonché, il bene particolare consta delle particolari leggi, delle leggi riconosciute come valide, della morale in genere, di ciò che allora era reputato consuetudine, costume. Ora, se il pensiero e la riflessione insistono su ciò che è universale, su ciò che esiste in sé e per sé, allora ciò che è particolare si mostrerà nella sua limitatezza e ne risulterà indebolito. Questo è un aspetto molto importante, ma pericoloso, infatti se si mette in evidenza la limitatezza di ciò che è particolare, allora esso ne risulta indebolito. Per l'uomo etico [che ispira le sue azioni alla morale vissuta], le regole del costume vigente valgono come qualcosa d'indiscutibile. La coscienza pensante, la riflessione, è capace di mostrare i limiti di tutto ciò che è particolare; cosicché

quest'ultimo non rappresenta più un valore senz'altro e la sua stabilità è messa in crisi. In sé è certo inconsequente far valere qualcosa di limitato come assoluto, tuttavia a quest'inconsequenza pone rimedio, senza saperlo, l'uomo che agisce in base ai costumi vigenti, in quanto soggetto morale appartenente ad una comunità etica. Invero possono darsi casi estremi dovuti a contrasti particolarmente infelici; si tratta tuttavia di situazioni inconsuete e peculiari.

Un esempio tratto da Senofonte chiarirà come, mediante il pensare che s'attiene all'universale solo in forma d'universale, ciò che è particolare cominci a vacillare. Nei *Memorabilia*²⁶⁰ Senofonte vuole giustificare Socrate. Senofonte dovrebbe aver descritto Socrate ed il suo carattere in maniera più fedele di Platone. Nel quarto libro, egli vuol mostrare il modo in cui Socrate attirava a sé i giovani, conducendoli alla cognizione ed alla consapevolezza di come essi avessero bisogno di cultura ed in parte anche di come egli li formasse e di ciò che essi avrebbero appreso frequentandolo; egli narra come Socrate non li confondesse con sofisterie, bensì indicasse loro il bene nella maniera più chiara e più esplicita.

Senofonte²⁶¹ adduce ad esempio il colloquio di Socrate con Ippia. Socrate argomenta che giusto è colui che obbedisce alle leggi, le quali sono divine. Ippia si domanda come Socrate possa proclamare in termini assoluti che si debba obbedire alle leggi, laddove il popolo e gli stessi legislatori spesso le disapprovano, quando non le modificano; il che presuppone che le leggi non siano alcunché d'assoluto. Allora Socrate domanda se coloro che fanno la guerra non sono forse i medesimi che poi firmano la pace, mostrando di disapprovare la guerra e comportandosi dunque come chi neghi ciò che in precedenza ha fatto e non lo reputi come qualcosa di valevole in sé. Secondo Socrate non si può negare che lo Stato più felice sia quello nel quale i cittadini obbediscono alle leggi. Qui Socrate fa astrazione dall'incoerenza.

Senofonte²⁶² racconta anche d'un dialogo intercorso tra Socrate ed Eutidemo. Il primo domanda al secondo se egli non si prefigga di raggiungere la virtù, senza la quale nessuno può giovare né ai suoi né allo Stato, ed il secondo concede che senz'altro ce la si debba prefiggere come scopo. Socrate domanda allora se, posto che questo, senza giustizia, non è possibile, Eutidemo sia diventato un giusto, se dia esecuzione alla giustizia. Eutidemo annuisce, sostenendo che egli ritiene d'esser non meno giusto di chiunque altro. A questo punto, Socrate osserva che, se egli è un giusto, saprà certamente dire che cosa i giusti debbano fare e come debbano agire. Eutidemo afferma d'esser in grado d'indicarlo. E Socrate gli propone di spiegare che cosa debba fare un giusto e che cosa sia l'ingiusto. Tra gli atti ingiusti Eutidemo comincia con l'annoverare le bugie, ed aggiunge la frode, il furto, il togliere la libertà a qualcuno ed il privarlo della proprietà. Socrate interloquisce domandando se sia giusto che un generale assoggetti uno Stato nemico. Eutidemo pensa di sì. E, prosegue Socrate: se il generale, per far questo, ricorre all'inganno ed al furto? Eutidemo concede che anche questo è giusto. Ora, dal lato della giustizia come da quello dell'ingiustizia, si trovano le medesime qualità. Eutidemo puntualizza che egli credeva che Socrate intendesse che le menzogne, eccetera costituissero qualcosa d'ingiusto solo rispetto agli amici. Socrate lo ammette, ma domanda se sia giusto che un generale durante una battaglia, vedendo il proprio esercito allo sbando, proclami che stanno arrivando i rinforzi sapendo di mentire. Eutidemo lo concede. E, continua Socrate, se un padre mette di nascosto nel piatto di suo figlio malato una medicina ingannandolo, ma anche guarendolo, agisce bene o male? E non è forse un giusto colui che sottrae all'amico, con astuzia o con violenza, l'arma mediante cui quello voleva togliersi la vita? Eutidemo deve di nuovo acconsentire. Dunque giusto è anche mentire ed ingannare amici e parenti.

Se l'universale deve assumere valore, è necessario che ciò che è particolare si mostri come vacillante. La riflessione mette in rilievo tutti i limiti del bene particolare. Socrate indica imperativi universali: non uccidere, eccetera; quest'universalità è connessa con un contenuto particolare, che è condizionato; se l'aspetto condizionato, caratteristico del contenuto, giunge alla coscienza, allora ciò che nel contenuto è stabile vacilla. Rispetto alle leggi ed agli imperativi morali, contano le circostanze; le une e gli altri sono qualcosa di condizionato dalle circostanze e dalle opinioni. Il giudizio critico, che porta alla luce condizioni e circostanze, è ciò mediante cui si palesano le eccezioni cui la legge incondizionata va soggetta.

Il fatto è che, per mezzo della cultura che la coscienza capace di riflessione porta con sé, vengono resi vacillanti i valori presenti nella coscienza, i costumi, ciò che è conforme alla legge. A

questo proposito è da notare che Aristofane, nelle *Nuvole*, ha inteso in questo senso la filosofia socratica. S'è cercato di giustificare e di scolpare Aristofane in molti modi²⁶³; basandosi su considerazioni cronologiche, s'è voluto mettere in chiaro che le sue rappresentazioni non hanno esercitato nessun influsso sulla condanna di Socrate. Ma l'unica giustificazione è che nelle *Nuvole* Aristofane aveva ragione e che a Socrate egli non fece nessun torto; Aristofane non era un mattacchione qualsiasi, capace di cogliere qualunque pretesto per far ridere gli ateniesi. Era un serio e convinto patriota, un retto cittadino d'Atene. Ciò che è davvero comico non è mai mera burla, presuppone invece una profonda serietà. La commedia aristofanica è per sé un aspetto essenziale della vita ateniese ed Aristofane è una figura tanto grande, quanto quella morale di Socrate o quella politica di Pericle o quella del frivolo Alcibiade; Aristofane appartiene a questo firmamento del mondo greco. Egli²⁶⁴ s'è burlato del fatto che Socrate si dedicasse a ricerche fondamentali come quella di quanto le pulci saltino in lungo, e del fatto che attaccasse della cera sotto le loro zampe; in questo non v'ha niente di storico; ma è un fatto che la filosofia di Socrate presenti le caratteristiche che Aristofane sottolinea con amarezza nelle sue commedie. Il che mostra la precisione con cui egli ha compreso la filosofia socratica.

Ecco in breve l'argomento delle *Nuvole*. Aristofane fa incontrare con Socrate Strepsiade, un nobile cittadino d'antico lignaggio al quale il figlio, aristocratico ed alla moda, dà parecchi grattacapi, poiché conduce una vita al di sopra delle proprie possibilità: e la moglie non è da meno; spinto dalle circostanze, il padre va da Socrate dal quale impara che giusto non è questo o quello, ed impara la dialettica delle leggi. Egli impara come trovare il λόγος, ossia ragioni idonee a contestare talune leggi, ad esempio quella che impone il pagamento dei debiti. Allora il padre costringe il figlio a recarsi anch'egli a scuola da Socrate, dove in effetti ha modo d'apprendere qualcosa di nuovo. Ora Strepsiade, grazie a questa nuova filosofia, possiede le armi per difendersi contro gravi disgrazie e minacciosi creditori; ai quali, ben presto fattisi vivi, Strepsiade sa ammannire ottimi argomenti in base ai quali non gli è concesso di saldare i debiti; il che lo rende molto lieto. Ma le cose mutano in fretta. Entra in scena il figlio [reduce dalle lezioni di Socrate] che, comportandosi da screanzato, picchia suo padre. Il quale a sua volta eleva lamenti contro la somma ingiustizia, al che il figlio gli dimostra con fondate ragioni d'aver pieno diritto a suonarglielo. L'opera termina con la maledizione di Socrate e della sua dialettica da parte di Strepsiade, e con la restaurazione degli antichi costumi.

L'esagerazione che si potrebbe rimproverare ad Aristofane è d'aver riversato in questa dialettica una sconfinata amarezza; con il che tuttavia a Socrate non viene fatto nessun torto. La legge, la morale, il governo, l'esercizio del potere politico, la concreta vita d'uno Stato hanno in se stessi dei correttivi contro l'incoerenza che vi si manifesta, consistente nell'esprimere un certo determinato e particolare contenuto come valido in assoluto. Mentre ora, vacillando per opera della coscienza l'elemento particolare, ciò che è conforme alla legge, il soggetto diviene ciò che è determinante e decisivo, e la questione è come la soggettività appaia nello stesso Socrate; la persona, l'individuo diventano decisivi, cosicché noi torniamo di nuovo a Socrate come soggetto e come persona, e quanto segue è l'illustrazione della situazione personale di Socrate.

Per quanto concerne in genere la sua personalità, s'è già detto all'inizio. Era un uomo assolutamente nobile ed onesto, colto alla maniera classica. A questo non v'è niente da aggiungere. I rapporti con i suoi amici erano per questi ultimi, in complesso, molto gradevoli, positivi e proficui; tuttavia, poiché l'elemento morale è posto entro la sfera della soggettività, del determinare a partire da se stessi, ecco che entra in gioco l'accidentalità del carattere; l'educazione generale propria del cittadino d'uno Stato, che si svolge in contatto con la vita del popolo, sul piano dell'esistenza individuale, esprime una forza del tutto diversa al confronto d'una formazione condotta mediante pur valide argomentazioni. Sicché, per quanto formativi fossero i rapporti con Socrate, accidentalità ed arbitrio giocano qui un loro ruolo. Vediamo i più geniali tra i suoi amici, Crizia ed Alcibiade, condividere la medesima sorte e venir bollati come nemici della patria, come traditori dei loro concittadini, come perversitori ed anzi come tiranni dello Stato.

Resta ancora da menzionare la forma peculiare che la soggettività – l'esser certo in se stesso: che costituisce l'elemento decisivo – ha ricevuto in Socrate. Questa figura è nota con il nome di genio socratico. Esso implica che l'uomo decida sulla base della sua interiorità, del suo discernimento, delle sue proprie ragioni, della sua coscienza; sebbene il genio non sia ancora la coscienza morale,

che è una nozione successiva. L'interiorità del soggetto sa e decide a partire da sé.

L'interiorità in Socrate possiede un carattere ancor più peculiare: non è semplicemente lo spirito, che è riflessione, consapevolezza; invece il genio trae la sua forma da un sapere, che è però connesso anche con una mancanza di coscienza, un sapere che sembra legato ad un influsso magnetico. Nei moribondi si riscontra qualcosa del genere. Durante una malattia o in catalessi può avvenire che l'uomo abbia nozione di certe concatenazioni, che conosca in anticipo il futuro o che abbia conoscenza d'avvenimenti simultanei²⁶⁵: il che, in base alla concatenazione razionale dei fatti, gli è assolutamente precluso; è quanto in maniera grossolana spesso si nega risolutamente. Si presenta in forme simili ciò che viene suscitato dal genio interiore di Socrate, dal sapere in se stesso, da questa forma di sapere priva di coscienza. Si narra che una volta, a letto, egli sia precipitato in una sorta di catalessi²⁶⁶.

Ecco il genio di Socrate. È caratteristico che questo tipo di sapere, l'interiorità, in Socrate abbia assunto le fattezze d'un δαίμόνιον [dèmon]; e, con riguardo a quel che segue, è necessario trattarne ancor più in dettaglio. In genere quel che vediamo prender risalto in Socrate è il sapere dell'uomo in quanto capace di determinare in se stesso e per sé, in quanto capace di porsi in relazione con il proprio spirito, di dar testimonianza a se stesso di ciò che è giusto e buono: è la libertà dell'uomo, dello spirito. Ma ciò che importa è che, per sé, l'uomo diviene l'elemento decisivo anche rispetto a ciò che è particolare, a ciò che egli deve fare: il soggetto diviene il fattore decisivo.

A questo proposito dobbiamo tener presente nel modo dovuto ciò che è essenziale dal punto di vista della libertà greca. Il punto di vista proprio dello spirito greco, dal lato morale, si caratterizza come moralità naturale: leggi e costumi valgono in quanto consuetudini, e lo stesso dicasi della religione; si agisce senza ulteriore riflessione. L'uomo non è ancora consapevole delle sue forze al punto da determinarsi partendo da sé; ancor meno è presente quel che noi [oggi] chiamiamo 'coscienza morale'. Leggi e costumi non esistono semplicemente, ma divengono, nascono, vengono istituiti. Per un verso, essi valgono come tradizione che s'è sviluppata in se stessa, che è venuta alla luce per sé, senza coscienza determinata, esplicita; si tratta di leggi divine sanzionate dagli dèi.

Per un altro verso, urge decidere su casi immediati, sia nella vita pubblica, sia nella vita privata. Il soggetto non è ancora l'elemento decisivo. Il generale, lo statista o, nelle forme di governo democratiche, il popolo non assumono in proprio le decisioni, e lo stesso vale per l'individuo rispetto ai suoi affari privati: per questo si fa ricorso agli oracoli; essi rappresentano l'elemento soggettivo capace di decidere; il volo degli uccelli, l'osservazione degli animali destinati al sacrificio, o l'interrogazione di un μάντις [indovino], ne sono esempi. Se s'ha da intraprendere un viaggio, si chiede consiglio all'oracolo. Il generale che deve dar battaglia assume le sue decisioni affidandosi non al suo discernimento, bensì al responso dei visceri degli animali destinati al sacrificio, come risulta dall'*Anabasi* di Senofonte²⁶⁷. Anche Pausania²⁶⁸ prima della battaglia di Platea s'arrovella per mezza giornata sulle viscere, finché verso mezzogiorno dà il segnale della battaglia. Significativo è che non sia il popolo a deliberare. Il soggetto non prende ancora la decisione da se stesso, essa risulta da qualcosa d'esterno: è la mancanza di libertà soggettiva. Se noi oggi discorriamo di libertà, intendiamo la libertà soggettiva che presso i greci in genere era assente, come si vedrà meglio nella *Repubblica* platonica.

È degno di nota che Senofonte, sempre all'inizio dei *Memorabilia* (primo libro), in difesa del δαίμόνιον di Socrate, affermi che gli dèi si sono riservati di sapere le cose più importanti (τὰ μέγιστα); agricoltura, architettura, la stessa arte di governare e l'arte della guerra sono arti umane. Ma coloro che coltivano i campi non sanno chi ne godrà i frutti; chi guida uno Stato non sa se per lui sarà una cosa propizia o rischiosa; chi fabbrica una casa non sa chi l'abiterà; il generale non sa se sia opportuno dar battaglia. Chi sposa una bella donna non sa se si procura gioia o una grande disgrazia. È a causa dell'incertezza che è necessario ricorrere alla μαντεία [vaticinio, oracolo], mediante cui viene rivelata la volontà degli dèi. Queste le parole di Senofonte. Gli dèi hanno riservato a se stessi le cose più importanti.

Oggi la situazione è diversa. Se uno ha nozione d'eventi futuri – in stato di sonnambulismo o in punto di morte – ciò è reputato il frutto d'un'ispirazione superiore e d'un discernimento soprannaturale, tuttavia si tratta sempre di questioni particolari, d'interessi individuali: se uno deve sposarsi o no, se deve edificare una casa, eccetera, il contenuto è sempre particolare; tuttavia ciò che

è davvero divino, giusto, universale, in sé e per sé, è l'istituzione dell'agricoltura, dell'architettura, dello Stato, del matrimonio come tale, del governo; in confronto a questo, è poca cosa che io sappia come mi andrà un viaggio o altro, che se prenderò quella nave morirò affogato; è un'inversione che facilmente si verifica nella nostra mente. Eppure la conoscenza relativa alla particolarità è qualcosa d'interamente subordinato rispetto alla cognizione di ciò che è vero e morale.

Il dèmone, a Socrate ed ai suoi amici, rivela consigli solo su circostanze particolari. Del resto, anche l'universale sembra aver occupato Socrate; l'universale è il ritorno in se stesso dello spirito. Un uomo prudente è in grado di prevedere l'esito di parecchie situazioni: se una cosa sia buona o consigliabile. Tuttavia in Socrate fa la sua comparsa anche qualcosa di simile ad uno stato magnetico. Di prim'acchito il ritorno in se stessa della coscienza presenta la forma d'uno stato fisico, fisiologico. Questo è il nocciolo della funzione, che va nel senso della storia universale, propria del principio socratico: il subentro, al posto del responso oracolare, della testimonianza dello spirito interno agli individui e l'avocazione a sé della decisione da parte del soggetto. Il dèmone è la figura peculiare nella quale appare la soggettività socratica.

Socrate, che come persona era un cittadino ateniese la cui occupazione era l'insegnamento, in quanto soggetto portatore di questo nuovo principio, grazie alla sua personalità, entrò in rapporto con l'intero popolo ateniese: non come se si trattasse d'una moltitudine in genere o dominante, piuttosto egli entrò in rapporto con lo spirito del popolo ateniese e di questo dobbiamo parlare. In sé, lo spirito del popolo ateniese, la sua costituzione e la sua esistenza si basavano su ciò che è morale e religioso, su ciò che è in sé e per sé e che è istituzionalmente stabilito. Socrate pone ciò che è vero in funzione della decisione che matura all'interno della coscienza; egli insegna questo principio, lo trasforma in qualcosa di vivente, entrando così in antitesi con ciò che è giusto e vero secondo il popolo ateniese: ora dobbiamo occuparci di quest'accusa, nonché delle ulteriori vicende della sua vita.

L'accusa comprende due punti: Socrate non riconosce gli dèi degli ateniesi e travia i giovani. Vediamo meglio i capi d'imputazione e gli argomenti in sua difesa riportati da Senofonte, la cui *Apologia* fa rivivere l'intero spirito socratico. D'altronde, non si può certo restare alla leggenda che egli era un uomo illustre che patì ingiustamente, eccetera.

Quanto al primo punto, Senofonte²⁶⁹ riferisce che Socrate avrebbe risposto d'aver sempre compiuto presso i pubblici altari gli stessi sacrifici degli altri cittadini, come tutti del resto hanno sempre avuto occasione di constatare; quanto al fatto che egli avrebbe introdotto nuovi dèmoni poiché sentiva la voce del dio che gl'indicava quel che doveva fare, egli s'appella alla circostanza che il tuono, il volo degli uccelli, la voce della Pitia, l'aspetto dei visceri degli animali da sacrificare, per i μάντιες [indovini] valgono tutti come espressione della volontà divina, dal momento che dio possiede la nozione del futuro. E che dio la comunichi a chi vuole è credenza comune. Che poi egli, Socrate, non menta circa l'ascolto della voce divina, potrebbe dimostrarlo ricorrendo alle testimonianze dei suoi amici, i quali ha fatto spesso partecipi del decreto del dio: e ciò che egli ha loro rivelato è sempre stato riscontrato come vero.

Con riguardo agli effetti prodotti nei giudici dalla discolpa di Socrate, Senofonte afferma che essi si sarebbero indignati: una parte perché non gli credeva, un'altra parte, che gli aveva prestato fede, era invece scontenta per invidia, dal momento che dagli dèi Socrate era stato giudicato più degno di considerazione di loro. Tutto questo è molto naturale. Anche oggi, o, in linea generale, non si crede che simili rivelazioni possano verificarsi, o comunque non si crede che un individuo singolo ne possa beneficiare. Se uno afferma il contrario, viene affidato alla forza pubblica. Oppure, in generale, non si nega che Dio sappia tutto e possa rivelarsi, ma non si crede che si sia rivelato proprio a colui che l'afferma. Il che però vuol dire che non si crede affatto alla circostanza in sé. Si ha il sentimento oscuro che, se Dio agisce e si rivela, non lo faccia in una maniera particolare e con riferimento ad oggetti particolari; le cose particolari vengono reputate troppo poco importanti per essere investite dalla rivelazione divina in contesti del tutto limitati. Certo, s'ammette che Dio sia autore delle determinazioni rispetto alle cose singolari: ma solo in quanto con 'cose singolari' s'intendano tutte le singolarità, la totalità delle singolarità. Il modo di operare di Dio, si dice, è di natura universale. Ecco perché non si crede alle profezie che si riferiscano ad oggetti particolari, con l'esclusione di tutto il resto.

Comunque il dèmone socratico non ha a che fare con ciò che è vero, bensì solo con cose particolari, e la rivelazione del dèmone, per Socrate, conta assai meno di quella frutto del suo spirito e del suo pensare. L'Apollo di Delfi e la Pitia avevano proclamato Socrate come l'uomo più saggio tra i greci: questo richiamo a Socrate da parte degli oracoli è degno di nota. Socrate viene interpellato su ciò che questo può voler dire. L'oracolo di Delfi s'identificava con Apollo, il dio del sapere, Febo, il sapiente; i greci ne avevano assunto la massima: γνῶθι σαυτὸν, conosci te stesso²⁷⁰. Motto che non si riferisce alla cognizione di qualche particolarità caratteristica dell'uomo, ma esprime la legge dello spirito. Questo è il dovere adempiuto da Socrate, l'eroe che ha fissato il principio in forza del quale l'uomo conosce all'interno di sé stesso ciò che è vero, in forza del quale l'uomo deve guardare dentro di sé ed in sé stesso ritornare. La Pitia enuncia questa massima: e la rivoluzione sta nel fatto che, al posto dell'oracolo, del sapere derivato da qualcun altro, viene posta la coscienza di sé, la coscienza universale del pensare la quale caratterizza ciascun uomo. Questo è senz'altro un nuovo dio e non è il dio sino allora onorato dagli ateniesi, pertanto l'accusa mossa a Socrate d'aver introdotto nuovi dèi è assolutamente fondata.

Il secondo punto riguarda il traviamiento dei giovani: cui Socrate contrappone la sua vita. Anche a questo proposito viene citato l'oracolo, secondo il quale nessun altro era più libero, più nobile, più giusto e più saggio di Socrate. Poiché egli all'accusa generale oppone il suo esempio – se sia mai accaduto che, a causa della sua frequentazione, i giovani venissero travati –, in tal modo l'accusa si delinea in maniera più precisa. Sfilano i testimoni. Meleto dichiara di sapere di certuni che Socrate aveva persuaso ad obbedire a lui piuttosto che ai loro genitori. Questo concerne soprattutto Anito. Lasciando l'aula Socrate racconta che Anito gli era diventato ostile, poiché egli gli aveva detto che non doveva educare suo figlio alla sua medesima professione, il conciatore, ma nella maniera degna d'un uomo libero. Anito era un conciatore, e sebbene il suo mestiere fosse per lo più esercitato da schiavi, in sé stesso non costituiva un'attività infamante; dunque il modo d'esprimersi di Socrate – che ritroviamo in Senofonte²⁷¹ – suona infelice, e così suonò agli ateniesi. Socrate aveva conosciuto il figlio d'Anito ed in lui aveva notato del talento; allora Socrate aveva predetto a suo padre che non avrebbe svolto un lavoro buono per uno schiavo: lavoro al quale tuttavia il padre lo spingeva; poiché però il giovane non aveva intorno a sé nessuna persona retta capace d'indirizzarlo, sarebbe caduto preda d'istinti cattivi e soggiogato dalle passioni. Senofonte attesta che, in effetti, il giovane si diede all'ubriachezza e perse qualsiasi dignità. Egli nutriva delle aspettative e per questo nacquero nel suo animo dei contrasti che lo condussero all'insoddisfazione rispetto alla condizione in cui viveva, che però non era in grado di modificare. Questo disagio, se uno si considera superiore a quel che è costretto a fare, produce incertezza, che sfocia nella malvagità: donde una serie di dissidi. Perciò possiamo reputare del tutto naturali sia le previsioni di Socrate, sia il loro puntuale verificarsi.

All'accusa per la quale egli spingerebbe i figli alla disobbedienza nei confronti dei genitori, Socrate replica²⁷² domandando se nella selezione per le cariche pubbliche si preferiscano coloro che posseggono delle attitudini, ad esempio nell'arte della guerra, eccetera, oppure i propri genitori; in ogni caso, vengono anteposti i più capaci; dunque non v'ha da meravigliarsi che si preferisca lui piuttosto che i propri genitori, se ci si propone d'ottenere il sommo bene, ossia se ci si propone di venir educati da uomini nobili. Da un certo punto di vista, questa risposta è validissima: per istruirsi, ai genitori s'antepone un uomo intelligente ed assennato. Tuttavia è lungi dall'essere esauriente; il nocciolo dell'accusa è l'ingerenza morale d'un terzo all'interno del rapporto esclusivo tra genitori e figli. Un rapporto che è primario, etico, immediato. Ogni educatore deve rispettarlo, cosicché sia conservato puro e se ne rinforzi il sentimento. Pertanto, se una terza persona è chiamata a parteciparvi o vi si trova accidentalmente coinvolta, questo non deve far sì che i genitori perdano la fiducia dei figli, né che i figli, per il loro bene, siano distolti dalla fiducia che nutrono verso i loro genitori; con riguardo alla vita morale ed affettiva, la cosa peggiore che possa loro capitare è proprio l'allentamento o la distruzione del vincolo che deve tenerli uniti ai genitori.

Stando all'esempio fornito da Socrate, potremmo anche congetturare che egli, entrando in relazione con il giovane, ne abbia fatto emergere, sviluppato, consolidato e rinforzato il sentimento d'inadeguatezza. Egli ha notato una delle sue attitudini, l'ha messa in grande rilievo, amplificando per reazione la dissonanza tra il ragazzo e la sua situazione, tra il giovane e suo padre, in maniera

che quest'insoddisfazione divenisse poi la radice della sua corruzione; la consapevolezza dell'inadeguatezza è di certo stata ridestata dall'influenza esercitata da Socrate sull'animo del giovane. Pertanto si deve considerare l'accusa come pienamente fondata. D'altronde ci si potrebbe domandare se simili questioni – irreligiosità, disobbedienza verso i genitori come primo gradino dell'immoralità – siano di competenza dei tribunali, insomma se simili argomenti debbano esser dibattuti in tribunale.

Dal punto di vista della costituzione religiosa, che attiene al diritto dello Stato, la risposta è che se un professore, un prete, con scritti o discorsi si volge contro la religione positiva, i tribunali o il governo abbiano senz'altro la facoltà d'occuparsene²⁷³. E questo non vale solo in base a quanto prescritto dal diritto positivo, ma può essere ammesso in sé e per sé. Quando è in gioco la libertà di pensare e di parlare, si dà sempre un limite, che però è difficile da fissare: di solito vige una tacita intesa. Tuttavia, varcata una certa soglia, non si può più andar oltre. Se una sommossa viene celebrata come legittima, il governo non può far finta di nulla, giacché lo Stato, la convivenza civile, si basa sul pensiero e sul modo di sentire degli uomini. Lo Stato è un dominio spirituale e non fisico; lo spirito riveste il ruolo essenziale; su di esso riposano massime e principi che fungono da guida morale: i quali non è lecito sovvertire. Se accade che la legge ed i punti di vista che esprimono l'interesse generale vengano messi in discussione, allora è giusto che il governo intervenga. Questo avviene ai nostri giorni. In Atene la situazione era diversa. A fondamento dello Stato ateniese stavano la religione, la consuetudine come tale, la morale irriflessa, la fede naturale, l'abitudine, e perciò era giocoforza che il popolo contrastasse chiunque volesse introdurre nuovi dèi, chiunque volesse erigere a principio lo spirito della coscienza ed eccitare la disobbedienza.

Socrate fu trovato colpevole dagli ateniesi, né poteva essere diversamente. Tennemann²⁷⁴ afferma che, sebbene le lagnanze contro di lui fossero manifestamente infondate, Socrate venne tuttavia condannato a morte, poiché la sua personalità era troppo eminente per ricorrere ai mezzi ordinari con cui si corrompevano i giudici. Ma questo non è vero. Socrate fu sì giudicato colpevole, ma non fu condannato a morte, come vorrebbe Tennemann; questo punto riguarda piuttosto altri aspetti del processo. Secondo le leggi ateniesi, egli poteva appellarsi al popolo. Inoltre aveva la facoltà, in primo luogo, di stabilire da sé la pena da scontare e secondariamente d'ottenere il condono da parte del popolo (come in Inghilterra spetta alla Corte d'appello il pronunciamento finale sul verdetto; infatti il tipo di pena è materia del giudice). In Atene era legge umana che il reo potesse fissare da sé la pena: non in maniera arbitraria, bensì in proporzione al crimine. La punizione poteva consistere in un'ammenda in denaro o nell'esilio.

Socrate però si rifiuta d'indicare una pena, di giudicare se stesso (αὐτὸν τιμᾶσθαι), perché così facendo avrebbe ammesso la sua responsabilità. Tuttavia non si sarebbe trattato di riconoscere colpe, ma di stabilire pene; l'atteggiamento di Socrate, in certo modo, è in contrasto con quanto egli sosteneva in carcere: che vi si trovava perché agli ateniesi sembrava bene così ed a lui sembrava bene sottomettersi alle leggi; perciò egli avrebbe dovuto anche infliggersi la pena, poiché questo avrebbe significato assoggettarsi alla legge. Egli ebbe in sorte la morte perché non volle decidere una pena da sé, e dunque perché non riconobbe la forza legittima esercitata dal popolo. In genere, Socrate riconosce l'autorità e la sovranità del popolo e del governo, ma non in questa peculiare circostanza. Tuttavia autorità e sovranità sono tali, in quanto siano riconosciute non solo in generale, ma anche nei casi particolari. Ecco perché il suo destino fu la morte.

Ai nostri giorni, la competenza del tribunale è presupposta ed il reo viene giudicato senza indugi. Invece ad Atene vediamo che era necessario, mediante un atto di valutazione di sé, sanzionare e riconoscere espressamente la sentenza giudiziaria di colpevolezza. In maniera simile in Inghilterra vige ancora la formalità per la quale all'imputato viene domandato secondo quali leggi e da quale tribunale vuole essere giudicato. Ed egli risponde: secondo le leggi del mio paese e da un tribunale del mio popolo. Così il riconoscimento precede espressamente la procedura giudiziaria. Socrate s'opponne al verdetto in nome della sua coscienza, secondo la quale egli non si sente colpevole. Ma il popolo ateniese non ha da riconoscere nessun tribunale della coscienza: il tribunale è la coscienza giuridica fornita di valore universale e non deve riconoscere affatto la coscienza particolare dell'accusato; esso non ha da riconoscere se il soggetto abbia coscienza d'aver compiuto il proprio dovere. L'indagine se questa coscienza morale sia qualcosa di vero viene rimessa al tribunale.

Che Socrate sia andato incontro alla morte con risolutezza e con nobiltà è risaputo; il bel racconto platonico²⁷⁵ che rievoca le sue ultime ore ci restituisce una scena commovente che rappresenta una nobile azione.

Il popolo ateniese ha difeso il diritto della propria legge, dei suoi propri costumi, della sua religione contro l'attacco e la violazione²⁷⁶ di Socrate. Socrate ha leso lo spirito, la vita morale e la legalità del popolo al quale apparteneva e questa positiva infrazione doveva di necessità venir punita. Parimenti e d'altronde egli è l'eroe che ha dalla sua parte il diritto, il diritto assoluto della coscienza di sé, dello spirito certo di se stesso. Non appena questo nuovo principio entri in collisione con la moralità del popolo, con il modo di pensare comune, è gioco forza che si verifichi una reazione da parte dell'individuo. Ma quel che viene in tal modo soppresso ed annichilato è solo l'individuo e non il principio cui esso s'ispira; lo spirito del popolo ateniese non s'è ripreso dalla ferita ricevuta; ed il principio socratico si sarebbe ben presto innalzato a figura autentica, a figura dello spirito del mondo; il vero volto di questo principio è quello dell'universalità, con il quale si sarebbe presentato di lì a poco. Dunque, l'ingiustizia perpetrata sta nel fatto che il principio, nella vicenda socratica, si manifesta solo come caratteristico d'un individuo; invece la sua verità è il farsi avanti come figura dello spirito del mondo, come alcunché d'universale.

Si potrebbe supporre che non vi fosse bisogno d'un simile esito, che la vita di Socrate non dovesse per forza concludersi così; egli avrebbe potuto continuare a condurre la sua vita privata da filosofo e morire di morte naturale; la sua dottrina avrebbe potuto essere pacificamente trasmessa ai suoi scolari e da questi venir diffusa non meno pacificamente, senza che Stato e popolo ne avessero notizia: in tal modo l'accusa appare come qualcosa d'accidentale. È necessario però osservare che a questo principio viene reso l'onore dovuto solo dalla maniera della dipartita di Socrate. Esso è il creatore d'una nuova realtà, è l'autore d'un più elevato grado dello spirito cosciente; si tratta d'un momento essenziale, superiore, nello sviluppo della coscienza di sé, che genera una nuova realtà. Che questo principio appaia in riferimento alla realtà significa che esso incarna il diritto superiore e questo torna a suo onore; esso appare non solo come pura dottrina, come opinione filosofica (come si suole ritenere), ma si presenta in diretto rapporto con la realtà. Il riferimento alla realtà si trova nel principio stesso; è il punto di vista caratteristico del principio, che s'oppone alla realtà della vita greca e del principio greco sino allora vigente. Questa è la sua vera funzione ed è degno di esso che sia presente anche in ciò che esiste, e che si manifesti. Perciò gli ateniesi hanno onorato Socrate riconoscendo che la sua convinzione implica il riferimento ostile nei riguardi della loro realtà; si tratta d'un principio, d'una nuova realtà dello spirito che gli ateniesi sentivano e riconoscevano, cosicché le conseguenze non sono accidentali, ma contenute di necessità in esso.

Sul piano storico gli ateniesi, in séguito, si pentirono della condanna e gli accusatori vennero puniti, in parte con la morte, in parte con il bando, infatti secondo le leggi ateniesi gli accusatori che venivano poi scoperti come mentitori venivano sottoposti alla medesima pena che era stata inflitta all'accusato. Gli ateniesi si pentirono della condanna. In tal modo, per un verso, gli ateniesi riconobbero la grandezza individuale dell'uomo. Ma riconobbero anche che il principio nemico volto contro lo spirito della loro reale condizione era diventato il loro proprio, che essi stessi erano ormai vittime d'un simile dissidio e dunque che, con Socrate, essi avevano messo al bando se stessi. Il principio dell'interiorità per sé della coscienza è ciò che ha fatto sì che i filosofi successivi si siano disinteressati degli affari di Stato, limitandosi alla costruzione di mondi ideali; essi hanno allontanato da sé l'obiettivo universale del perfezionamento morale del popolo e si sono eretti a nemici dello spirito ateniese e degli ateniesi²⁷⁷.

Così, ad Atene, la particolarità del fine e degli interessi diviene dominante. Questo ha in comune con il principio socratico il fatto che il diritto, il dovere, ciò che si deve fare, dipenda dall'interiore determinazione del soggetto e non dalle leggi esterne, dalla costituzione o dai costumi, il fatto cioè che al soggetto in se stesso sia lecito scegliere ed esprimere ciò che per lui è giusto, buono ed utile, sia rispetto a se medesimo, sia rispetto allo Stato. La corruzione del popolo ateniese sta appunto nel principio in base al quale l'individuo si determina a partire da sé. Ciò appare come corruzione, poiché il principio è ancora eterogeneo e non è ancora saldato con la vita e con le tradizioni²⁷⁸ del popolo. Un principio superiore appare come corruzione di quello esistente, in quanto esso non fa ancora tutt'uno con ciò che di sostanziale v'ha nel popolo. La vita d'Atene era tanto debole e lo

Stato tanto impotente verso l'esterno, per il fatto che l'interno, lo spirito, era qualcosa di scisso in se stesso; perciò alla fine prevalsero lacedemoni e macedoni.

Così abbiamo finito con Socrate; mi sono diffuso su di lui per mettere tutti i tasselli al loro posto e perché, in generale, si tratta d'un importante punto storico di svolta. Socrate morì il primo anno della XCV Olimpiade [400 a.C.]: un'Olimpiade dopo la conclusione della guerra del Peloponneso [404 a.C.], quattrocento anni prima di Cristo, ventinove anni dopo la morte di Pericle. Egli visse lo splendore d'Atene e l'incipiente decadenza; ne vide la massima fioritura e l'inizio della fine.

I socratici

Con 'socratici' intendo gli allievi di Socrate, fautori di pratiche filosofiche simili alla sua. In essi troviamo, ad eccezione di Platone, l'interpretazione più astratta e più rigida del metodo del maestro che, anche per questo, appare unilaterale ed eterogeneo. S'è rimproverato a Socrate che dal suo insegnamento sono derivate filosofie molto diverse. Questo dipende dal metodo dialettico, è connesso con l'astrazione del suo principio, con la sua indeterminatezza. Nelle concezioni e nei metodi che definiamo socratici si trovano solo forme più definite del principio di partenza.

Le scuole socratiche sono tre. Tralascio quanto concerne l'aspetto letterario. Diogene Laerzio²⁷⁹ cita numerosi socratici che con Socrate conferirono o che composero scritti secondo il suo spirito; ad esempio, Eschine di Sfetto e Simone ateniese; tuttavia costoro, che appartengono alla scuola tragica, li tralasciamo. Sebbene da essi provengano poi la scuola megarica o eristica, quella cirenaica e quella cinica.

La conseguenza immediata della morte di Socrate fu che i suoi amici fuggirono a Megara, dove li raggiunse anche Platone; Euclide abitava lì e li accolse bene. Durante il periodo delle ostilità tra Atene e Megara, egli s'era recato di nascosto ad Atene, celato sotto abiti femminili, per accompagnarsi a Socrate. Da Euclide proviene la scuola megarica detta anche eristica per la smania di disputare. Ad essa fu rimproverato²⁸⁰ di non essere σχολή [scuola], bensì χολή [bile, ira].

Il principio della scuola megarica è il bene semplice ed astratto, il bene nella sua figura elementare, il principio della semplicità in genere. All'asserzione dell'unicità del bene, i megarici uniscono la dialettica. In questo sono come gli eleati, senonché, per questi ultimi, l'essere è, mentre ciò che è particolare non costituisce niente di vero. La scuola megarica discorre d'un essere determinato, il bene, preso nella sua semplicità. Accanto a questo, la dialettica mostra che tutto ciò che è particolare, limitato, determinato non è vero.

Il principio della scuola cirenaica appare molto distante dal principio di Socrate, ne sembra anzi l'opposto. Il principio cirenaico è ἡδονή, il piacere, ciò che è gradevole. Noi reputiamo il principio relativo a ciò che è piacevole, il principio della sensazione, senz'altro come antitetico al bene. Questo non è il caso dei cirenaici. Che cos'è il bene? Per essi il contenuto del bene è solo il piacere in quanto appare come qualcosa di determinato, tuttavia questa valutazione richiede uno spirito coltivato; qui s'intende il piacere in quanto venga afferrato mediante il pensiero e non il piacere sensibile: s'intende il piacere in quanto determinato dall'intelletto.

La terza scuola è quella cinica. Anche i cinici reputano gli interessi limitati degli uomini come qualcosa di subordinato, di non desiderabile. Il loro principio è il bene: ma con quale contenuto, con quale connotazione? A loro avviso la caratteristica del bene è che l'uomo si debba attenere a ciò che è conforme alla natura, a ciò che è semplicemente naturale e non a quanto è soggettivo. Il piacere è ciò che è astrattamente naturale, è ciò che l'uomo trova adeguato a se medesimo, ma solo in quanto astrattamente naturale.

1) *La scuola megarica* Eubulide vien citato come un celebre eristico. Euclide è considerato il fondatore della scuola; Stilpone, Diodoro Crono e Menedemo di Eretria sono citati anch'essi come famosi eristi. Nonostante il suo accanito disputare, Euclide era un uomo molto placido; si narra che una volta, durante una controversia, il suo antagonista fosse così adirato da esclamare: «Morirei se non mi vendicassi di te!». Ed Euclide avrebbe risposto: «Io morirei se non placassi la tua ira con la mitezza degli argomenti (τῶν λόγων), cosicché tu torni a volermi bene come prima»²⁸¹.

L'aspetto universale sta nel fatto che secondo gli eristici il bene è qualcosa di semplice, così come il vero in genere, l'identità del vero. A questo gli eristici associano una dialettica molto

s sofisticata, una dialettica filosofica, che verte anche sulle idee e sulla vita quotidiana, e che si presenta nel linguaggio; essi sono attenti a tutti i modi utili a mostrare ed a sviluppare contraddizioni per mettere gli altri in imbarazzo. Della loro dialettica non si ricorda molto più della confusione che provoca nella coscienza e nella mente comune, ed il fatto che s'applica a parole e cose assolutamente ordinarie prese dalla vita di tutti. Su questo circolano parecchi aneddoti; molti sono scherzosi, mentre altri prendono ad oggetto senz'altro una forma del pensare; essi la afferrano e mostrano come, se la si fa valere, si cada in contraddizione, come si venga in contraddizione con se stessi.

Diogene Laerzio²⁸² ed Aristotele, nei suoi *ἔλεγχοι σοφιστικῶι*²⁸³, citano numerosi casi di questo genere, che smontano con grande pazienza. Anche in Platone²⁸⁴ ci s'imbatte in simili trastulli e doppi sensi di termini o idee, per mettere i sofisti alla berlina e mostrare di quali futilità costoro s'occupassero. Aristotele²⁸⁵ biasima i sofisti per il fatto che si prendono gioco degli altri e s'attengono al linguaggio comune cercando di scovarvi contraddizioni. Gli eristi della scuola sofistica hanno fatto molto peggio dei sofisti. Presso i Tolomei, erano i buffoni di corte. I greci prendevano gusto nella scoperta delle contraddizioni presenti nel linguaggio e nel modo di vedere comune. La semplicità viene enunciata quale principio del vero. Per noi questo si traduce ad esempio nell'asserzione: una proposizione o è vera o è non vera; ad una domanda si deve rispondere o sì o no; un oggetto non può avere due predicati opposti. Questo è il principio della semplicità.

Gli eristi non s'attengono ai modi consueti d'esprimersi, ma vanno in cerca d'esempi, attinti alla sfera della vita quotidiana, mediante i quali mettere in difficoltà l'esperienza comune: e di questa pratica fanno un sistema. Ad esempio, se uno confessa di mentire, mente o dice la verità? I megarici (eristici) stimano il bene come l'universale. Interessante è il principio di questa scuola, la cui dialettica mira a dissolvere ciò che è particolare facendone emergere l'universale, sul quale viene costantemente puntata l'attenzione. Come s'è detto, circolano parecchi aneddoti sull'arte dialettica di costoro. I megarici si sono dilettrati soprattutto con gli enigmi, destinati principalmente a suscitare una contraddizione che si trova nella coscienza, mettendola ben in rilievo, [insomma destinati] a mantener ferma la coscienza entro le determinazioni che essa ammette, ponendola però poi in contraddizione con qualcos'altro che pure da essa viene concesso. Molti tra questi aneddoti si riferiscono anche alla forma dell'universalità; ad una domanda, viene sollecitata una risposta che dev'essere o sì o no. Diogene Laerzio ed Aristotele citano numerosi esempi simili, che in parte provengono dai sofisti, in parte però dai megarici. Ad esempio²⁸⁶ fu domandato a Menedemo di Eretria se avesse smesso di picchiare suo padre; rispondendo sì, avrebbe ammesso d'averlo picchiato; rispondendo no, avrebbe ammesso di picchiarlo ancora. (Secondo il principio fondamentale che A è + oppure -). *Tertium non datur*. Indovinelli del genere obbediscono a questa legge. In altri casi viene fatto valere l'universale. Il cavolo che viene venduto qui, al mercato, non esiste, infatti è esistito molte migliaia di anni fa, e dunque il cavolo [in genere] non è questo particolare cavolo; ciò appare triviale perché la materia è triviale; ma in forma diversa un tale argomento sarebbe significativo.

Ad esempio, se dico 'io', intendo me stesso, la particolare persona che sono, distinta da tutti gli altri, e tuttavia anche gli altri dicono 'io'; dunque nel particolare s'esprime parimenti qualcosa d'universale. Il linguaggio esprime essenzialmente solo ciò che è universale in genere; ma quel che s'intende indicare è il particolare, l'individuale. Quel che s'intende indicare, nel linguaggio, non può esser detto. Tutti sono 'io'; anch'io che sto qui, come tutti, posso dire 'io'; ciascuno si trova in un 'qui', infatti tutto ciò che diciamo esprime parimenti l'universale. È la natura dell'universalità che si fa valere nel linguaggio; noi ci aiutiamo con i nomi, ma il nome come tale non esprime niente che contenga ciò che sono; è solo un segno, un segno accidentale.

Gli esempi addotti implicano la forma dell'universalità. L'universale viene ricercato con cura in ciò che è particolare ed in tal modo il particolare viene refutato. Parecchie arguzie di questo genere vengono attribuite a Diogene di Sinope²⁸⁷; alcune sono d'un qualche significato, altre sono prive di senso. Aristotele riferisce qualcuno di questi esempi insensati generati dalla forma del linguaggio²⁸⁸; si tratta dei motti di spirito tipici dei garzoni, come si possono trovare nell'*Eulenspiegel*²⁸⁹, che in sé non era un libro popolare, ma che contiene facezie da scaricatore di porto. Aristotele si dà molta pena per semplificarlo: «Tu possiedi un cane, *habes canem*, che ha dei cuccioli; dunque il cane è

padre; sicché tu hai un padre i cui figli sono dei cani e pertanto tu sei il fratello di cuccioli di cane ed infine sei tu stesso un cane».

Altri di questi motti di spirito sono più sensati, ad esempio le argomentazioni che vanno sotto il nome di sofisma del mucchio (σωρείτης, *cornutus*²⁹⁰) e di sofisma del calvo (φαλαίχρος, *calvus*), che si riferiscono al mutamento della quantità nella qualità. Un chicco di grano non fa un mucchio; ma un chicco di grano fa un mucchio, se io séguito ad aggiungere chicchi uno sull'altro fino ad ottenerne un grosso cumulo. La tesi è: un chicco non fa un mucchio; la ripetizione fa sì che prima alcuni e poi parecchi chicchi siano radunati insieme. L'opposto si verifica con φαλαίχρος, *calvus* [il calvo]. Se si toglie un crine ad un cavallo, questo non gli rende calva la coda; ma se si continua, allora la coda resta senza peli. 'Molti' designa dapprima una differenza solo quantitativa, che però alla fine si muta in qualitativa: il che tuttavia non è immediatamente presente alla nostra coscienza. Noi scindiamo nettamente quantità e qualità; senonché la distinzione, dapprima indifferente, rispetto alla quantità, alla grandezza, ad un tratto si muta in qualità; ad esempio l'acqua viene riscaldata; essa diviene sempre più calda, finché ad ottanta gradi Reaumur²⁹¹ si trasforma di colpo in vapore. La differenza, l'antitesi tra quantità e qualità, è molto importante, ma quel che v'è di dialettico nel passaggio da un termine all'altro è proprio ciò che non viene riconosciuto dal nostro intelletto; esso s'attiene al fatto che la qualità non è la quantità e viceversa.

In simili esempi, che hanno l'aria di facezie, è sottesa la profonda considerazione delle nozioni del pensare: ed è questo che importa. Nell'invenzione di simili motti di spirito, i greci si mostrano inesauribili.

2) *I cirenaici* Aristippo di Cirene è considerato il caposcuola; la sua formazione è legata all'assidua frequentazione di Socrate. Presso il quale era capitato per caso in séguito ad un viaggio in Grecia intrapreso dal padre commerciante.

Il principio dei cirenaici è chiaro: la destinazione dell'uomo, ciò che per l'uomo v'ha di più elevato ed essenziale, è la ricerca del piacere, ἡδονή, delle sensazioni gradevoli. Per noi 'piacere' è un termine triviale. Noi assumiamo abitualmente che si dia qualcosa di più elevato e di più sostanziale²⁹² del piacere, e siamo soliti riguardare il piacere come qualcosa che è privo di contenuto. Ci si può procurare piacere in innumerevoli maniere; esso può essere il risultato delle circostanze più diverse. Proprio la diversità riveste nella nostra coscienza un posto importante ed essenziale. Dunque, in un primo tempo, questo principio appare come triviale ed in genere esso è davvero tale. Prima della filosofia kantiana, la dottrina della felicità costituiva propriamente il principio universale, ed il punto di vista delle sensazioni gradevoli o sgradevoli rappresentava per i filosofi l'aspetto decisivo ed essenziale, ad esempio in Mendelssohn, in Eberhard, eccetera: secondo questi ultimi persino una tragedia dovrebbe suscitare sensazioni piacevoli mediante quelle spiacevoli che in essa vengono rappresentate²⁹³.

Ciò che conta, in Aristippo, è il suo carattere, la sua personalità. Egli cercava il piacere per sé, ma da uomo colto, da uomo che s'era elevato, per mezzo della formazione del pensiero, alla perfetta indifferenza verso tutto ciò che è particolare, verso le passioni, verso i vincoli di qualsiasi genere. Allorché s'innalza il piacere a principio, ci facciamo l'idea che l'uomo ne sia in sommo grado dipendente; è contro il principio della libertà che il godimento dei sensi o dello spirito venga eretto a principio. Ma così non va presentato né l'insegnamento cinico, né quello epicureo, che in complesso s'ispirano al medesimo principio.

A questo proposito sono essenziali due dati; l'uno è il principio per sé, la nozione del piacere, l'altro è che l'uomo è uno spirito colto e che attraverso l'acculturazione del suo spirito raggiunge la perfetta libertà, la quale appunto egli è capace di conquistare solo mediante la cultura, sebbene, d'altronde, sia in grado d'acquistare la cultura solo grazie alla libertà e solo attraverso l'acculturazione dello spirito divenga capace di trovare quel che gli apporta piacere. Si può dire che un simile principio del piacere non sia filosofico, e che sia il contrario della filosofia porre il principio nel piacere, ma l'uso che se ne fa implica che la formazione dello spirito e del pensiero divenga condizione unica perché il piacere possa venir raggiunto. In Aristippo un simile principio non trova ulteriore sviluppo, come invece accade in coloro che lo hanno seguito: Teodoro di Cirene, Anniceri ed Egesia.

Sulla personalità d'Aristippo circolano parecchi aneddoti²⁹⁴. Egli cercava il piacere, ma in maniera avveduta, non cedendo ad un desiderio dal quale sarebbe potuto nascere un gran male; e questo con spirito maturo, senza apprensione, senza ansia per le conseguenze negative, e perciò senza nessuna dipendenza e senza legami verso ciò che è per natura mutevole. Si narra che egli fosse a suo agio in ogni situazione; egli restava sempre lo stesso: al culmine della felicità, alla corte dei re, come nella profonda miseria. Egli manteneva la medesima calma. Platone gli si rivolge con queste parole: «a te solo è concesso d'indossare porpora e stracci». Contrariamente alle conseguenze che sembrano derivare dal principio del piacere, non dava peso al possesso di denaro, che getta via in leccornie. Una volta acquistò una pernice per cinquanta dracme, dodici talleri, e venendone biasimato da uno rispose: «non l'avresti forse comprata per un'elemosina?». «Certo!». «Ebbene, per me cinquanta dracme non sono più di quel che per te è un'elemosina». Un giorno molto caldo, in Africa, accorgendosi che il suo schiavo era afflitto dal pesante bagaglio che stava trasportando, gli disse che doveva liberarsene. Una volta Dionisio deve avergli sputato addosso; egli sopportò con pazienza e, quando gli venne rinfacciato, ribatté: «i pescatori si lasciano lavare dalle onde per catturare qualche misero pesce ed io non dovrei tollerare questo per irretire una simile balena?». Diogene il cinico lo chiamava 'il cane del re'. Dev'esser stato il primo tra i socratici ad aver preso denaro da coloro ai quali insegnava. Una volta pretese dal padre d'un suo allievo cinquanta dracme; questi gli obiettò che con quella somma avrebbe potuto comprarsi uno schiavo; egli replicò: «fallo, così ne avrai due». Alla domanda su quale differenza vi fosse tra un uomo colto ed uno incolto, egli rispose: «la differenza è tanto grande, quanto quella tra uomo ed animale». Questo non è del tutto sbagliato, infatti l'uomo è tale solo grazie alla cultura; solo così esiste in quanto essere spirituale; è come la sua seconda nascita; solo in questo modo egli s'appropria di quel che ha in più rispetto all'animale e solo così può esistere come spirito, come uomo. Tuttavia non si deve pensare agli ignoranti della nostra epoca, infatti costoro, attraverso la loro condizione generale, attraverso la morale corrente, la religione e la costituzione politica, prendono parte ad una fonte della cultura che li pone al disopra di chi non viva in una tale condizione regolata da leggi.

Quanto all'aspetto teoretico, in complesso la questione è molto semplice. Innanzi tutto, si ha da distinguere fra il versante teoretico, il vero, ciò che è valido per il giudizio, e quel che dev'essere il bene, il fine, il lato pratico. Rispetto a ciò che è vero, sia sul piano teoretico, sia su quello pratico, i cirenaici considerano determinante la sensazione. Il bene è la sensazione gradevole, quella spiacevole è il male. Sia in campo teoretico sia in quello pratico, la sensazione è il criterio valevole. Entriamo qui in un ambito dove si presentano due nozioni che caratterizzano le filosofie successive, soprattutto quella stoica, neoaccademica, eccetera. L'una è la determinazione come tale, l'elemento determinante, il criterio, l'altra è ciò che la determinazione è per il soggetto, ciò che è la determinazione propria dell'uomo: donde proviene l'immagine del saggio, di quel che il saggio fa, chi è il saggio, eccetera. Di questo s'occupano le filosofie successive, ad eccezione di Platone ed Aristotele. La ragione per cui queste due questioni entrano in scena è connessa con quanto precede. Il bene socratico è l'universale e ciò che ora importa è trovare ad esso una determinazione, trovare una determinazione del bene. Si domanda senza posa: che cos'è il bene? La questione è quale sia la determinazione più prossima. Essa è fornita dal criterio. L'altra questione è: quale determinazione deve darsi il soggetto? Qual è ora il suo interesse?

Spicca qui l'inversione dello spirito greco. Se la religione, l'indole, le leggi d'un popolo hanno valore, se gli individui appartenenti ad un popolo vi si riconoscono, vi s'identificano, fan tutt'uno con esse, non ha ancora senso domandarsi che cosa debba fare l'individuo come tale. Quel che ha da fare è ben presente dentro di esso. Ma se questa soddisfazione viene a mancare, se l'individuo non si riconosce più nei costumi del popolo di cui fa parte, se non ritrova più ciò che è sostanziale nella religione, nelle leggi del suo paese, eccetera, allora l'individuo comincia a porsi delle domande per sé; l'individuo non trova più quel che vuole, nella sua situazione non trova più ciò che lo soddisfa. Ecco l'origine della domanda: che cos'è essenziale per l'individuo? Quali debbono essere i capisaldi della sua cultura? A che cosa deve aspirare? In questo modo, per l'individuo, viene fissato un ideale: l'ideale del saggio. Nella civiltà, nella religione, la destinazione dell'uomo si dà in ciò che esiste ed è presente; la determinazione dell'uomo è esser giusto, morale, religioso; che cosa questo significhi è indicato dalla religione e dalle leggi del popolo; ma se sorge un dissidio, è

gioco forza che l'individuo si sprofondi in se stesso per cercare lì la sua destinazione, la sua realizzazione.

Dunque, principio fondamentale della scuola cirenaica è la sensazione, la quale ha da essere il criterio del vero e del bene. Qualcosa di più viene aggiunto dai cirenaici posteriori, come Teodoro, Egesia ed Anniceri. L'esame dello sviluppo ulteriore del principio cirenaico presenta un certo interesse, poiché la necessità intrinseca alla cosa ha condotto lo sviluppo oltre il principio. Ciò che è gradevole è ancora l'indeterminato, il contingente; ma se in questo principio si fa valere il pensare, la riflessione, la formazione spirituale, allora questo principio legato all'accidentalità, alla singolarità immediata ed alla nuda soggettività svanisce in forza del principio dell'universalità del pensare.

Teodoro deve aver negato l'esistenza degli dèi e per questo dev'esser stato bandito da Atene. Ma questo avviene spesso ed una circostanza simile, rispetto al nocciolo della concezione cirenaica, non riveste nessuna importanza particolare. Egli ha perfezionato la filosofia cirenaica in direzione teoretica: gioia e dolore, piacere e dispiacere, gradevole e sgradevole; egli ha stabilito che il piacere ed il gradevole competono all'intelletto, al pensare, e lo sgradevole al suo contrario, alla mancanza di senno. Egli ha connotato il bene ed il vero come giustizia. Che è una nozione più formale. Altri cirenaici, ad esempio Egesia, hanno fatto maggiormente valere ciò che è universale, ciò che è stabile, ed è naturale che, instaurato il legame dell'universale con ciò che è singolare, s'oltrepassi quest'ultimo e lo si sopprima.

L'universale compare nella forma seguente: esso è ciò che intendiamo designare quando diciamo che non può darsi nessuna perfetta beatitudine. Il corpo è afflitto dai malanni e l'anima patisce con esso; in sé, niente è gradevole o sgradevole. La sensazione non è qualcosa d'obiettivo; gradevole e sgradevole rappresentano il criterio, ma grazie al principio d'Egesia, il piacere si trasforma in qualcosa di completamente indeterminato; rarità, novità ed eccesso di stimoli possono produrre od ostacolare il piacere: dipende dalle circostanze. Povertà e ricchezza non sono decisive rispetto al piacere. Libertà e schiavitù, nascita illustre od oscura, gloria, mancanza di fama, eccetera sono indifferenti, non diversamente dalla vita e dalla morte. Solo allo stolto sta a cuore vivere; per il saggio è indifferente. In presenza dell'universale così saldamente stabilito, viene meno tutto ciò che è determinato, anche la morte e la vita in quanto siano qualcosa che ha valore per sé. Questo è l'ideale del saggio; il punto importante è che egli vive per se stesso, per amore di se stesso. Per lui, tutti gli interessi esteriori non valgono quel che egli è capace di dare a se stesso.

In tal modo Egesia ed i suoi amici sopprimono la sensazione, dal momento che essa non fornisce nessuna reale conoscenza; essi sostengono che si debba fare ciò che in base a certe ragioni è il meglio. L'errore dev'esser perdonato; il saggio non odia. Fine del saggio è vivere senza incomodi e dolori. Così il pensiero perviene alle sue estreme conseguenze. La serie di ciò che è gradevole, di ciò che procura godimento, eccetera svanisce come qualcosa d'inessenziale. Si narra²⁹⁵ che ad Egesia, il quale viveva ad Alessandria, il re avesse vietato di perseverare nelle sue dottrine, in quanto accusato d'aver instillato nei suoi uditori una tale indifferenza ed un tale tedio per la vita, che parecchi se l'erano tolta.

Con Anniceri la filosofia cirenaica imbocca una diversa direzione che più avanti vedremo far capolino presso gli aristotelici: si tratta d'una cultura che potremmo chiamare popolare. Egli ammette l'amicizia nella vita quotidiana: la gratitudine, l'amore per i genitori, l'impegno a favore della patria sono permessi e prescritti. Il saggio s'addossa fatiche ed occupazioni, ma nonostante ciò è in grado di vivere felice e soddisfatto. Non si deve praticare l'amicizia per motivi utilitari, bensì per essere al servizio degli amici. In tal modo si passa alla morale; l'aspetto teoretico speculativo si perde e s'afferma una maniera morale di filosofare che prenderà il sopravvento in Cicerone e nei tardi peripatetici: secondo la forma assunta dalla filosofia aristotelica al tempo di Cicerone. Oggetto di considerazione diventano le relazioni morali tra individui. Da un lato, si ha la soppressione, lo scavalcamento, del principio, dall'altro, s'aprono le porte alla filosofia popolare; non si riscontra più nessun interesse per lo sviluppo degli effetti del pensare.

3) *I cinici* Di costoro non v'è molto da dire. Per loro, come per i cirenaici, bisogna individuare la tendenza che diviene principio per la coscienza: sia rispetto al conoscere, sia rispetto all'agire. I

cinici, almeno all'inizio, fissano la regola in base alla quale l'uomo viene caratterizzato: la libertà e la felicità del pensiero e della vita reale stanno in opposizione a tutti i fini, i bisogni, i godimenti particolari. Una simile convinzione circa la formazione dell'uomo non solo conduce, come nei cirenaici, all'indipendenza come tale, all'indifferenza, ma anche dichiaratamente alla rinuncia, alla limitazione dei bisogni nell'ambito del necessario, a quel che la natura esige immediatamente. Si verifica un ritrarsi dinanzi al godimento, dinanzi al gradevole della sensazione; il negativo è l'elemento determinante. L'antitesi tra cinici e cirenaici si ripresenterà più avanti tra stoici ed epicurei. Intanto si riscontra già che i cinici erigono il negativo a principio, di contro alla sensazione, e che un tale fattore negativo si ritrova anche negli sviluppi ulteriori assunti dalla filosofia cirenaica.

Antistene è il primo capo della scuola. Egli visse ed insegnò ad Atene. Sua madre era tracia: circostanza che gli venne spesso rimproverata, il che a noi suonerebbe sgranviente; egli rispondeva che la madre degli dèi era frigia e che gli ateniesi, che menano gran vanto d'esser indigeni, non sono più nobili delle conchiglie e delle cavallette, che sono anch'esse αὐτοχθῆνοι²⁹⁶. Egli si formò con Gorgia e visse accanto a Socrate. Gli si attribuisce uno spirito colto; parecchi suoi scritti sono rilevanti; era nobile e scrupoloso. Dava valore alla vita condotta in povertà.

Le massime e gli insegnamenti d'Antistene sono chiari e comprensibili. La virtù basta a se stessa. Abbisogna solo della forza di carattere; essa consiste nelle azioni e non necessita di dottrine ed argomenti. Ciò che qualifica l'uomo è la vita virtuosa. Il saggio gode di se stesso, possiede tutto ciò che gli altri sembrano possedere. La rinuncia alla gloria è da riguardare come una benedizione. Il saggio si sente dappertutto come a casa propria, eccetera; torna qui la chiacchierata sul saggio, sull'ideale, il cui tema è il soggetto, la sua destinazione, la sua soddisfazione, poste nella semplificazione dei bisogni. Con Antistene la filosofia cinica presenta ancora una figura nobile e colta; ma ben presto essa diventerà più grossolana, più vile. Già Socrate avrebbe detto ad Antistene, allorché questi mise in mostra un buco nel suo mantello: «in quel buco scorgo la tua vanità»²⁹⁷.

I cinici abbisognano di poco: un robusto bastone d'ulivo selvatico, una bisaccia per le vivande ed una coppa per bere acqua. Essi danno grande valore alla semplificazione dei bisogni ed alla limitazione di questi ai suggerimenti della natura. Limitarsi a seguire la natura sembra facile; i bisogni appaiono come una dipendenza dalla natura, la quale sta di contro alla libertà dello spirito. Sicché la riduzione al minimo necessario della dipendenza sembra un'idea scontata, anche se il grado di essa resta indeterminato. Se ciò che conta è il limitarsi alla natura, si finisce con l'attribuire un grande valore a ciò cui si rinuncia. È quel che accade nel monachesimo. La rinuncia, il negativo, tipico dei monaci, contiene un orientamento positivo verso ciò cui si rinuncia: in maniera che alla privazione ed a ciò di cui ci si priva venga attribuita grande importanza.

Già Socrate interpreta l'abbigliamento trascurato come un tratto di vanità; qui non v'ha posto per la considerazione razionale. La norma è dettata dal bisogno, ad esempio dal clima. Al nord ci si deve vestire diversamente rispetto al centr'Africa: questo va da sé. Nel modo di vestirsi non v'ha nessuna intelligenza. È qualcosa di puramente accidentale, legato all'opinione; non è affar mio inventare qualcosa a questo riguardo; altri l'ha già fatto, per mia fortuna; il taglio d'un abito è qualcosa di definito. Quel che è dell'opinione dev'esser lasciato all'opinione; in questo caso, se ne occuperà il sarto. L'elemento centrale è l'indifferenza verso di esso; in epoca moderna l'abbigliamento altotedesco²⁹⁸ ebbe una funzione patriottica; ma non è conveniente che l'uomo volga l'intelletto a simili cose; di necessità prevale il punto di vista dell'indifferenza.

La convinzione dei cinici si riferisce anche agli altri bisogni. Un modo di vivere come il loro, che deve risultare da uno spirito colto, è essenzialmente condizionato dalla cultura dello spirito in genere. Antistene e Diogene di Sinope vissero in Atene, e solo là sarebbero potuti esistere. D'altronde è caratteristico della cultura in genere l'estendersi al più ampio ventaglio dei bisogni e dei modi di soddisfarli. Nell'età moderna i bisogni si sono accresciuti di molto. La moltiplicazione dei bisogni è solo la suddivisione dell'unico bisogno universale in molti bisogni particolari e nei molti modi in cui soddisfarli. Questa scissione è propria dell'intelletto, esiste in virtù dell'attività dell'intelletto; ad esempio, il lusso si riferisce all'attività dell'intelletto. Si può di certo moraleggiare contro il lusso, ma nella vita civile trovano spazio e debbono potersi diffondere tutte le attitudini, tutte le tendenze, tutte le maniere nelle quali la vita umana s'esprime, e ciascun individuo può

condividerle quanto vuole: solo, nel complesso, è necessario che si conformi a ciò che ha valore universale. La condizione essenziale è non attribuire a queste cose più peso di quanto esse non esigano, ossia non attribuire per principio nessuna importanza al loro possesso o alla loro mancanza.

Diogene di Sinope si distingue in special modo per la sua maniera di vivere e per i suoi discorsi sarcastici e mordaci. Ai quali spesso riceveva risposte appropriate. Diogene viveva da vagabondo, dormendo di solito sul pavimento del portico di Giove: diceva che gli ateniesi gli avevano edificato una dimora da signore. Di lui sono tramandati solo aneddoti²⁹⁹. Durante un viaggio per mare fu fatto prigioniero e venduto come schiavo. Questo avvenne mentre si recava ad Egina. Quando gli fu domandato che cosa sapesse fare, rispose che sapeva comandare gli uomini. Chi voleva comprarlo, poteva. Lo fece Seniade di Corinto, i figli del quale divennero suoi alunni. Ed egli li educò bene. Del suo soggiorno ad Atene si raccontano parecchie storie. Una volta entrò in conflitto con Aristippo. Un giorno mentre lavava un cavolo, Aristippo gli passò davanti. Diogene gli urlò: «se sapessi lavarti i cavoli non rincorreresti i potenti». Al che Aristippo ribatté: «se sapessi aver rapporti con gli altri uomini, non laveresti cavoli». A Platone, mentre camminava sul suo tappeto, disse: «calpesto l'orgoglio di Platone». Il quale rispose: «sì, ma con un altro orgoglio». Un'altra volta Platone s'imbatté in lui mentre era immerso nell'acqua fredda; gli astanti lo compiangevano, ma Platone osservò: «se volete compassionarlo, andatevene, così ne uscirà subito». Egli ricevette alle sue battute anche risposte spiritose e confacenti. Spesso prese bastonate; una volta sulla medicazione delle ferite scrisse il nome del suo bastonatore. Tentò di mangiar carne cruda, che però gli fece male giacché non riuscì a digerirla. Si fece conoscere anche come parassita. Una volta gli fu gettato un osso, ed egli alzò la gamba per urinare. Una bella risposta diede ad un tiranno che gli domandò con quale metallo si fondessero le statue; egli rispose: «con quello mediante cui sono stati fusi Armodio ed Aristogitone»³⁰⁰. Morì in età avanzata, per strada, com'era vissuto.

3. Terza sezione: Platone ed Aristotele

Platone

La conservazione delle opere platoniche è uno dei più bei doni del destino; forma e contenuto vi rivestono pari e significativa importanza. Platone è un individuo fornito di valore storico ed universale e la sua filosofia riveste uguale importanza, come quella che ha esercitato, dal suo sorgere in poi, un relevantissimo influsso per la formazione e lo sviluppo dello spirito. La religione cristiana, che contiene al suo interno quest'elevato principio, è pervenuta all'organamento di ciò che è razionale, al regno del soprasensibile, grazie al fatto che Platone aveva già iniziato a coltivare il terreno del soprasensibile. La peculiarità della filosofia platonica sta nell'indirizzarsi al mondo intelligibile e soprasensibile, sta nell'innalzamento della coscienza al regno delle idee, in maniera che ciò che è intellettuale, in forma d'ideale appartenente al pensare, in forma di soprasensibile, riceva importanza agli occhi della coscienza: quel che è soprasensibile viene fatto entrare all'interno della coscienza, cosicché quest'ultima si trovi istantaneamente a suo agio su questo terreno. Il principio della religione cristiana concerne la destinazione dell'uomo alla beatitudine; la religione cristiana, nella maniera che ad essa è propria, erige a principio universale la convinzione che la vera essenza umana sia interna e spirituale; tuttavia Platone ha fornito il maggior contributo, affinché questo principio venisse sistematizzato ed indirizzato verso un mondo ideale.

Prima di tutto dobbiamo occuparci delle vicende biografiche. Platone, ateniese, nacque nel terzo o quarto anno della LXXXVII Olimpiade, nel 429 a.C., quando Pericle morì, all'inizio della guerra peloponnesiaca. Suo padre era Aristone, la cui schiatta discendeva da Codro; sua madre Perittione era della stirpe di Solone; dunque egli apparteneva ad una delle famiglie più in vista d'Atene. Suo prozio materno era Crizia, un amico di Socrate ed uno dei trenta tiranni, il più ricco di talento e di spirito e perciò anche il più pericoloso ed odiato fra essi; in una poesia di Sesto Empirico³⁰¹ fu accusato d'ateismo. Platone ebbe i natali in questa famiglia. La sua educazione non difettò degli aspetti più eccellenti; venne istruito in tutti i campi che s'addicevano ad un ateniese libero. Il suo vero nome era Aristocle; solo più tardi ricevette quello di Platone, o per l'ampiezza della sua fronte

o per il suo bell'aspetto. In gioventù si dedicò specialmente alla poesia e compose tragedie – anche da noi i giovani poeti cominciano con una tragedia –, elegie, epigrammi: alcuni di quelli che ci sono stati conservati contengono graziose invenzioni. Così ad esempio, uno ad un suo amato giovane, Ἀστὴρ [Aster]³⁰²: «Alle stelle volgi lo sguardo tu, mio Aster, oh potessi il cielo diventare, per guardarti con tanti occhi». Un pensiero che si trova anche nel *Romeo e Giulietta* di Shakespeare³⁰³.

In séguito si dedicò alla vita pubblica³⁰⁴. Ben presto suo padre lo condusse da Socrate. Si racconta³⁰⁵ che questi, la notte precedente, avesse sognato d'avere un giovane cigno sulle ginocchia al quale rapidamente erano cresciute le ali e che poi se n'era volato via in cielo con un canto leggiadro. Vi sono molte simili testimonianze dell'amore e della venerazione nei confronti di Platone. Gli si diede persino l'attributo di divino³⁰⁶. Già i contemporanei riconobbero la sua quieta grandezza, la sua eminenza nella più grande semplicità, la sua amabilità. La frequentazione di Socrate non poté bastare a Platone. Egli aveva già avuto occasione d'occuparsi della dottrina d'Eraclito; inoltre praticò celebri sofisti e studiò eleati e pitagorici. Dopo essersi tanto applicato alla filosofia, rinunciò alla carriera politica e si consacrò interamente alle scienze, pur non venendo meno ai suoi doveri di cittadino. Prese parte a tre campagne militari.

Dopo la morte di Socrate, si recò a Megara da Euclide, e poi in Africa, a Cirene, dove sotto la guida di Teodoro³⁰⁷ s'applicò soprattutto alla matematica, pervenendo ad una notevole bravura. Platone avrebbe risolto il problema delio che, come il teorema di Pitagora, si riferisce al cubo e consiste nel tracciare una linea il cui cubo sia uguale alla somma di due altri cubi dati. Platone ne venne a capo ricorrendo all'iperbole³⁰⁸. È degno di nota che un tal genere di compito fosse assegnato dall'oracolo. Ci si era rivolti all'oracolo in un frangente difficile e per stornare un'epidemia, ed esso diede un compito prettamente scientifico. Il che mostra un grande mutamento nello spirito dell'oracolo, un mutamento meritevole d'attenzione.

Da Cirene, Platone avrebbe preso la via dell'Egitto, ma questo viaggio è avvolto nell'oscurità. Di certo, se ne andò in Magna Grecia, dove fece la conoscenza d'Archita di Taranto, un pitagorico presso il quale studiò la matematica e la filosofia di Pitagora, ed a caro prezzo acquistò gli scritti degli antichi pitagorici. In Sicilia strinse amicizia con Dione. Tornato ad Atene, debuttò come insegnante nell'Accademia: un parco destinato al passeggio dove si trovava un ginnasio. I giardini erano stati fatti in onore dell'eroe Academo, una figura oscura: il vero eroe è Platone, che ne prese il posto.

Platone interruppe il suo soggiorno e le sue occupazioni in Atene per effettuare tre viaggi in Sicilia presso Dionisio il giovane, tiranno di Siracusa³⁰⁹. Nella vita e nell'opera di Platone questo viaggio rappresenta un momento significativo. In parte era stato indotto a partire dall'amicizia di Dione; principalmente, però, l'aveva mosso la speranza di veder realizzata per mezzo di Dionisio un'autentica costituzione politica. Che dietro o accanto ad un giovane principe stia un uomo saggio, un filosofo, che lo istruisca e che lo ispiri, sembra, ad uno sguardo superficiale, un fatto più che plausibile ed è la materia di centinaia di romanzi a sfondo politico³¹⁰; inverso si tratta d'un'idea in sé vuota. Gli amici di Dionisio³¹¹ speravano che questi, dalla frequentazione di Platone, avrebbe ricavato molto e che la sua natura grezza, che non pareva malvagia, da Platone sarebbe stata tanto trasformata, che per opera sua in Sicilia si sarebbe potuta realizzare l'idea d'una vera costituzione politica. Il padre aveva fatto crescere il giovane Dionisio senza la benché minima cultura, i suoi amici e³¹² Dione avevano destato in lui stima ed interesse verso la filosofia. Per questo Platone si fece indurre al passo falso di recarsi in Sicilia. Dionisio si diletò molto in compagnia di Platone, ne ebbe stima e desiderio d'esser apprezzato da lui. Ma era una di quelle nature mediocri incapaci di qualsiasi serietà e profondità: che hanno l'apparenza d'averne, ma non hanno in realtà nessuna disposizione in questo senso. Si tratta di caratteri deboli; un rapporto tra persone così diverse può essere immaginato solo reputando che un carattere di questa fatta³¹³ possa essere amato ed ispirato da un uomo come Platone. La debolezza si lascia condurre, ma ad un tempo manda all'aria i piani stabiliti, li rende impossibili: offre l'occasione per formularli e nel contempo li rende inattuabili.

L'interesse di Dionisio per la filosofia era tanto superficiale, quanto le sue numerose prove nell'arte poetica; egli aveva bisogno d'esser guidato; voleva essere tutto: poeta, filosofo, uomo di Stato, ma non poteva sopportare d'esser istruito da altri. Dionisio venne in dissenso con il suo congiunto, con Dione, e Platone fu coinvolto in questi dissapori. Platone non volle rinunciare

all'amicizia con Dione; Dionisio non poteva soffrire che Platone non si fosse legato strettamente a lui; egli solo voleva goderlo: una pretesa che non poteva incontrare il favore di Platone. Così si separarono, tuttavia avvertendo entrambi il bisogno di ritrovarsi. Una volta Dionisio volle impedire a Platone con la forza di lasciare la Sicilia, poiché si sentiva onorato dalla sua presenza: solo i pitagorici di Taranto riuscirono a farlo partire ed Ἀρχύτας [Archita] si fece garante della sua sicurezza. Dionisio era messo in soggezione da Platone e d'altronde paventava la diceria che questi non fosse in buoni rapporti con lui. La relazione era a fasi alterne: ora si riavvicinavano, ora si riseparavano.

Infine le speranze di Platone colarono a picco: con Dionisio non gli era riuscito di dar realtà alla sua idea dello Stato, ad una costituzione modellata secondo i postulati della sua filosofia, alla sua Repubblica³¹⁴. Altri Stati gli si erano perciò rivolti espressamente, ad esempio gli abitanti di Cirene, pregandolo di diventare il loro legislatore, ma Platone rifiutò. A quel tempo parecchi Stati greci non erano più in grado di venire a capo delle loro costituzioni, e d'altronde non ne trovavano da nessuna parte un tipo migliore. Negli ultimi trent'anni della nostra epoca si sono fatte molte costituzioni e chiunque ne abbia una certa dimestichezza avrà facilità a stenderne una. Tuttavia una costituzione *a priori* è di gran lunga insufficiente alla bisogna. Né, semplicemente, sono gl'individui a scriverla. Si tratta di qualcosa di divino, d'elevato, di necessario sul piano storico, d'irresistibile, di tale possanza che i pensieri d'un individuo non significano niente di fronte alla forza dello spirito del mondo e di fronte alla solidità dello spirito nazionale, e se questi pensieri significano qualcosa, se sono passibili di realizzazione, è perché non sono altro che il prodotto d'una simile potenza dello spirito universale. L'eventualità che Platone dovesse divenire legislatore in quello Stato a quel tempo era fallace. Solone, Licurgo lo erano stati, ma al tempo di Platone ciò non era più possibile. Platone rifiutò, dal momento che essi non acconsentirono alla prima condizione da lui posta: la soppressione d'ogni proprietà privata, la quale non avrebbe potuto sussistere entro un vero Stato³¹⁵. Più avanti esamineremo questo principio a proposito della sua filosofia pratica. Anche gli abitanti dell'Arcadia s'erano rivolti a Platone; ma egli mandò in fumo le loro aspettative. Ad Atene, fatto oggetto di grandi onori, Platone visse fino alla CVIII Olimpiade [348-345 a.C.] e morì il giorno del suo compleanno durante un banchetto di nozze ad ottantun'anni³¹⁶.

La sua filosofia sta nelle opere che ci ha lasciato. Ci si può dolere che di lui non abbiamo un'opera prettamente filosofica, ad esempio quella intitolata *Sulla filosofia*, περὶ φιλοσοφίας, o *Sulle idee*, περὶ ἰδέων, che sembra Aristotele avesse davanti agli occhi quando parla e discorre del pensiero platonico³¹⁷; in tal caso avremmo la sua filosofia di fronte a noi in forma più accessibile. Invece abbiamo solo dei dialoghi, le cui caratteristiche rendono difficile formarci un'idea, un'immagine definita della sua filosofia. Questa difficoltà sembra trarre origine dal fatto che Platone non compare mai personalmente nei suoi dialoghi e fa parlare Socrate ed altre persone, cosicché si ha spesso l'impressione di non sapere se quel che viene esposto sia o no una sua opinione. In Cicerone, i personaggi si possono identificare subito, ma egli non si schiera in modo netto per una tra le diverse idee in lizza. Tuttavia in Platone questa difficoltà esteriore è solo apparente: dai suoi dialoghi emerge con chiarezza quale fosse la sua filosofia. È da notare che Platone riferisce anche d'altre filosofie antiche, le tesi pitagoriche, eraclitee ed eleatiche, e del loro modo d'argomentare, soprattutto quello eleatico.

Tuttavia i dialoghi di Platone non debbono esser riguardati come se egli avesse voluto conferire valore a diverse filosofie; né la sua filosofia è una filosofia eclettica che egli fa derivare da altre; essa costituisce piuttosto il nodo nel quale principi astratti ed unilaterali s'uniscono in maniera vera e concreta. Simili snodi si presentano lungo la linea di sviluppo del progresso filosofico, poiché il vero è ciò che è concreto. Il concreto è l'unità di diverse determinazioni o principi, i quali per perfezionarsi, per definirsi di fronte alla coscienza, debbono prima disporsi e svilupparsi per sé. Sicché essi mantengono senz'altro la figura propria d'una filosofia unilaterale rispetto a quel che viene dopo ed è superiore; quest'ultimo però non li annienta, né li lascia da parte, ma li assume come momenti del suo più concreto e più profondo principio ispiratore. Per questo nella filosofia platonica vediamo agire tanti filosofemi d'epoche precedenti, ma assunti sotto il principio di Platone ed in esso unificati.

La forma mitica dei dialoghi platonici li rende attraenti, ma è anche fonte d'equivoci: ad esempio

se si considerano i miti come l'aspetto più notevole dell'esposizione. Il mito è sempre una rappresentazione che s'avvale di modi sensibili, di figure sensibili predisposte per l'immaginazione e non in vista del concetto: esso esprime l'impotenza del pensiero, il quale non sa ancora esprimersi per sé. Per un verso è popolare, per un altro è un pericolo inevitabile: prendere per essenziale quanto appartiene solo all'immaginazione e non al pensiero. Così si possono citare una gran quantità di proposizioni e di filosofemi di Platone che appartengono per intero alla raffigurazione ed ai suoi modi. I miti sono stati il pretesto per addurre come tesi platoniche parecchie asserzioni che per sé non sono affatto tali. Ad esempio, nel *Timeo*³¹⁸ Platone parla della creazione del mondo: Dio ha plasmato il mondo e ciò facendo ha assegnato ai dèmoni una certa funzione. Questo è detto senz'altro secondo il modo in cui opera l'immaginazione. Se però s'assume come domma di Platone che Dio ha creato il mondo e che esistono dèmoni ed essenze spirituali superiori, ai quali avrebbe affidato la creazione delle cose, allora bisogna precisare che questo sta sì letteralmente in Platone e tuttavia non è da riguardarsi come appartenente alla sua filosofia. Quand'egli discorre della parte razionale ed irrazionale dell'anima³¹⁹, questo è ugualmente da prendersi in generale: Platone non asserisce che l'uomo è composto di due sostanze. Quand'egli parla dell'apprendimento come d'un richiamare alla memoria³²⁰, lo si è interpretato come se affermasse che l'anima umana esiste da prima della nascita dell'uomo, come l'affermazione della preesistenza dell'anima. Ma questo in lui non si trova. Platone discute delle idee come d'un tema fondamentale ed esso è, in effetti, il punto centrale della sua filosofia. Egli ne parla come d'idee indipendenti, e si può facilmente essere indotti ad immaginarle alla maniera della moderna filosofia dell'intelletto: come realtà e come sostanze indipendenti, come dèmoni o angeli; ma le idee esprimevano di certo punti di vista più filosofici. I miti platonici sono solo il pretesto in forza del quale simili nozioni vengano reputate come gli autentici filosofemi di Platone. Passiamo ora alla trattazione della filosofia platonica.

Il primo punto è la concezione che Platone possiede della filosofia in genere: della filosofia, della conoscenza attraverso il pensiero di quel che esiste in sé e per sé. Platone esprime dappertutto l'elevato valore che annette alla filosofia; nel *Timeo* egli afferma che essa è il bene supremo posseduto dall'uomo. Parlando dei beni più eminenti, esordisce così: «con gli occhi distinguiamo ogni cosa, il giorno dalla notte; in tal modo distinguiamo i mesi, le stagioni, gli anni; questo ha prodotto la nozione del tempo, la storia, affinché potessimo pervenire alla filosofia. Da Dio, un bene maggiore di essa non è mai venuto, né verrà mai»³²¹.

Tanto celebrato, quanto screditato è quel che Platone afferma della filosofia nella *Repubblica*, dove esprime la consapevolezza del contrasto tra le sue vedute e la concezione comune degli uomini. Ciò che egli afferma circa la relazione della filosofia con lo Stato, in tanto più colpisce, in quanto esprime lo stretto rapporto tra filosofia e realtà, infatti seppure talora si conferisca ad essa una certa importanza, di solito la filosofia resta chiusa nel pensiero dell'individuo, mentre qui s'eleva alla costituzione, al governo, alla realtà. Platone³²² fa descrivere a Socrate il vero Stato; Glaucone l'interrompe, pretendendo che egli mostri come sia possibile che un simile Stato pervenga all'esistenza: come esso possa diventar reale. Socrate tergiversa, cerca scappatoie; dichiara di non essere obbligato, dopo aver fornito la descrizione di ciò che è giusto, a spiegare anche come realizzarlo. Da ultimo afferma:

Dunque si dovrebbe dire come possa pervenire all'esistenza uno Stato autentico quand'anche, così facendo, si dovesse venir travolti dallo schermo e da completa incredulità. Se negli Stati non governeranno i filosofi o se coloro che sono chiamati re e potenti non filosoferanno veracemente e perfettamente, cioè se sovranità e filosofia non finiranno con il coincidere ed i molteplici modi di sentire, che sono separati, non si volgeranno l'uno verso l'altro, allora non vi sarà nessun termine per i mali dei popoli, né per quelli del genere umano; e lo Stato di cui parlo non nascerà tanto presto, né vedrà la luce del sole, finché non avverrà che o i filosofi diventino re o i re filosofi; questo è quanto ho esitato a lungo ad affermare poichè va contro le vedute comuni.

Glaucone ribatte: «Hai fatto affermazioni tali da doverti aspettare che una quantità di gente, e non la peggiore, si tiri su le maniche, afferri le armi e si lanci tutta insieme contro di te a file serrate, e se non saprai placarla con delle ragioni, la pagherai cara».

Così Platone stabilisce il legame tra filosofia e governo ed istituisce la necessità di questo collegamento. Può considerarsi una pretesa eccessiva che i governanti debbano esser filosofi o che il

governo degli Stati debba esser posto nelle mani dei filosofi. Nondimeno per giudicarla si deve riflettere su che cosa Platone e la sua epoca intendano per ‘filosofia’, su che cosa allora venisse considerato filosofia. Il termine ‘filosofia’ ha avuto significati diversi nelle diverse epoche. Or non è molto veniva chiamato filosofo chi non credeva ai fantasmi o al diavolo. Quando più nessuno ci credette, nessuno si sognò più, per questo, di chiamare qualcuno filosofo. Gli inglesi chiamano filosofia quel che noi chiamiamo fisica sperimentale o chimica; per loro filosofo è uno che fa esperienze scientifiche e che possiede conoscenze teoriche di chimica e di meccanica. Se si parla della filosofia platonica e si pone mente a che cosa in essa è compreso, allora si capisce trattarsi della coscienza del soprasensibile, di ciò che è giusto e vero in sé e per sé, ed inoltre della validità di fini universali nello Stato. L’intera storia, cominciando dalle migrazioni di popoli – allorché la religione cristiana divenne universale –, è consistita nel far valere e nel configurare come reale la coscienza del soprasensibile; nel costruire anche nella realtà il regno soprasensibile, che in un primo tempo è per sé, è l’universale in sé e per sé, è ciò che è vero: insomma nel determinare la realtà in base ad esso. Questo in generale è stato il compito della civiltà e della cultura³²³. Pertanto lo Stato, il governo, la costituzione politica come è intesa nell’età moderna sono qualcosa di completamente diverso ed hanno un fondamento completamente diverso rispetto allo Stato antico, ed in particolare rispetto a quello dell’epoca di Platone. Egli viene sollecitato da molti popoli perché dia loro una costituzione perfetta. In genere troviamo che i greci d’allora erano del tutto insoddisfatti della costituzione democratica, essi l’avversavano e la condannavano non meno delle conseguenze che ne derivavano: conseguenze che ne anticiparono il tramonto. Il fine dello Stato, il bene generale, nei nostri Stati è ben diversamente immanente e potente rispetto all’età antica. Federico II [di Prussia] è stato chiamato il re filosofo; egli s’interessava di metafisica wolffiana e di poesia francese: secondo l’opinione della sua epoca era un filosofo. Nel suo caso la filosofia sembra esser stata un fatto privato, frutto d’un’inclinazione tenuta distinta dalle occupazioni reali. Tuttavia egli fu un sovrano filosofo anche nel senso che, nelle sue azioni ed in tutte le istituzioni, aveva eretto a principio uno scopo universale: il benessere ed il meglio per il suo Stato. Egli subordinò al fine universale in sé e per sé i diritti particolari ed i trattati con altri Stati. Ma da quando quest’atteggiamento è diventato costume e consuetudine, i principi non si chiamano più filosofi: sebbene il principio sia operante ed il governo e soprattutto le istituzioni siano basate su di esso. Quando Platone esige che i filosofi governino e che le istituzioni siano plasmate sulla base di principi universali, questo accade piuttosto negli Stati moderni; i principi universali costituiscono le basi essenziali degli Stati moderni: non di tutti, ma della più parte; alcuni hanno già raggiunto questo stadio, altri lottano per raggiungerlo; ma è più o meno riconosciuto che questi principi debbano esprimere la sostanza della costituzione. Sino a questo punto si può affermare che la richiesta di Platone sia conforme alla cosa [ossia allo sviluppo storico]. Quel che chiamiamo filosofia – occuparsi di pensieri puri³²⁴ – concerne la forma, che è alcunché di peculiare. Ma non dipende solo da essa che l’universale, la libertà, il diritto vengano eretti a principio d’uno Stato.

Nella *Repubblica*, Platone, servendosi d’un’immagine ed alla maniera del mito, discute della differenza tra il possesso di cultura filosofica e l’ignoranza della filosofia; si tratta d’una circostanziata metafora, notevole ed efficace. La raffigurazione di cui fa uso è la seguente. Ci s’immagini³²⁵ una dimora sotterranea, una caverna, con un lungo ingresso posto contro luce, attraverso il quale penetri una luce fioca. Gli abitanti sono in ceppi, con la testa immobile, cosicché siano in grado di guardare solo verso il fondo della caverna; alle loro spalle, verso l’ingresso, alla giusta distanza, si trova un muretto, dietro il quale, in direzione della luce, stanno altri uomini; questi, senza sporgersi oltre il muro, sollevano ogni sorta d’immagini, di statue d’uomini e d’animali, eccetera, le cui ombre ricadono sul fondo, e lo fanno ora parlando ora tacendo ed anche i suoni si ripercuotono sul fondo, rischiarato da un fuoco. Gli incatenati possono vedere solo le ombre, ma non la vera essenza, e quel che dicono coloro che trasportano le statue dietro il muro, essi lo percepiscono grazie all’eco e lo scambiano per i discorsi delle ombre. Ora, se un incatenato venisse liberato e si girasse e vedesse come le cose stanno, costui crederebbe di scorgere solo vane apparenze e continuerebbe a credere che le ombre siano il vero. Se poi se ne uscisse alla luce, ne resterebbe accecato ed odierebbe colui che lo ha liberato come quello che gli ha sottratto la cognizione del vero riservandogli mali ed afflizioni.

Il mito della caverna possiede un'intima relazione con il motivo caratteristico della filosofia platonica: la distinzione tra come il mondo sensibile è, e come l'uomo se l'immagina, di contro alla coscienza del soprasensibile, dell'idea. Ora dobbiamo soffermarci su questo. In primo luogo, v'è la coscienza sensibile: essa è ciò che è noto e da essa cominciamo. Platone³²⁶ definisce le differenze all'interno della nostra coscienza e del nostro sapere e, quale loro primo modo di manifestarsi, indica ciò che è sensibile. Come secondo modo, designa la riflessione: il pensare s'immischia con la coscienza inizialmente sensibile e questo, sostiene Platone, è il luogo del sorgere delle scienze; le quali si fondano senz'altro sulla διάνοια (pensare), sulla definizione di principi generali – fondamenti ed ipotesi – i quali non vengono presi in considerazione per mezzo dei sensi; per sé non sono sensibili, ma appartengono al pensare. Tuttavia questa non è ancora la scienza autentica. La quale consiste nel considerare l'universale per se stesso, τὸ ὄντως ὄν. Sotto il nome di δόξα, opinione, Platone comprende la coscienza sensibile e prima ancora le rappresentazioni sensibili, le opinioni, il sapere immediato. A mezza via tra la δόξα, l'opinione, e la scienza in sé e per sé, sta la conoscenza che ragiona, la riflessione capace di trarre conclusioni, il conoscere che riflette, il quale si foggia nozioni universali, generi; ma più elevata è la νόησις, il pensare in e per se stesso che guarda a τὰ ἀνώτατα (la cosa suprema). Questa è la differenza che in Platone costituisce il fondamento e che in lui è giunta fino alla coscienza.

Il cammino formativo, la cultura, che conduce alla conoscenza, non è in Platone un imparare come tale, ma riposa sul fatto che il fondamento è immanente allo spirito, all'anima dell'uomo, cosicché l'uomo sviluppi quel che apprende a partire da se medesimo. Questo è già stato notato in precedenza a proposito di Socrate ed è un tema sul quale Platone torna di frequente; ne discute soprattutto nel *Menone*. Platone³²⁷ cerca di spiegare che non s'impara niente e che l'imparare consiste solo nel ricordo delle nozioni delle quali siamo già in possesso. In un senso, un simile modo d'esprimersi risulta inappropriato; si chiama 'ricordo' la riproduzione d'una rappresentazione che s'è già avuta in passato e che è già stata nella nostra coscienza. Ma 'ricordo' possiede anche un altro significato espresso dall'etimologia³²⁸: rendere interno a sé, andare dentro di sé, e questo è il senso profondo della parola dal punto di vista del pensiero. In tal senso, potremmo dire che conoscere l'universale non è che ricordare, andar dentro di sé, e che noi, ciò che dapprima si mostra in maniera esteriore e che è determinato come una molteplicità, lo rendiamo qualcosa d'interiore, d'universale, scendendo in noi stessi e portando così il nostro interno sul piano della coscienza. Tuttavia in Platone non si può negare che il termine 'ricordo' abbia frequentemente la prima accezione, quella empirica. Nel *Fedro*³²⁹, il mito include l'accezione abituale del ricordo, secondo la quale lo spirito dell'uomo avrebbe veduto nel passato quel che, per la sua coscienza, si sviluppa di nuovo. È intento precipuo di Platone mostrare che lo spirito, l'anima, il pensare sono in sé e per sé, e che poi questa determinazione riceve la forma e si ritrova nell'asserzione per cui la scienza non viene appresa, ma è solo un ricordo di quel che è presente allo spirito, all'anima come tale.

Che l'anima sia ciò che pensa, e che il pensare sia libero per sé, presso gli antichi e specialmente nella raffigurazione platonica, ha un'immediata relazione con ciò che noi chiamiamo l'immortalità dell'anima. Nel *Fedro*³³⁰, Platone ne parla per mostrare che l'ἔκως è il furore divino datoci in vista della più alta beatitudine; un entusiasmo che è un possente e travolgente tendere all'idea e non alla sensazione. Egli sostiene che, per mostrare l'ἔρος, dovrebbe dilucidare la natura dell'anima divina e di quella umana. Il primo punto è il concetto dell'anima, ossia che essa è immortale, infatti ciò che muove se stesso è il principio, è immortale; ma ciò che deriva il movimento da altro è perituro; ciò che muove se stesso è un principio ed ha la sua origine ed il suo inizio in se stesso e da nient'altro; e non può cessare di muoversi, poiché cessa solo ciò che trae il suo movimento da altro.

Quando parliamo dell'immortalità dell'anima, per lo più ed abitualmente, abbiamo l'idea che essa si trovi dinanzi a noi come qualcosa di fisico, che possieda proprietà, che sia una cosa fornita d'ogni sorta di proprietà, tra le quali anche il pensare; il pensare viene così caratterizzato come una cosa, come se esso potesse passare, cessare. Qui sta l'interesse di questo modo di vedere. Tuttavia in Platone l'immortalità dell'anima si collega immediatamente con il fatto che essa è pensante, non però nel senso che il pensare ne sia una proprietà. Noi crediamo che l'anima possa essere, esistere, avere fantasie, eccetera senza il pensare, ed il carattere imperituro di essa è considerato come quello d'una cosa immaginata come esistente in modo immediato.

Invece in Platone l'immortalità dell'anima è di grande importanza, in quanto il pensare non è una proprietà dell'anima, bensì la sostanza di essa. Il pensare è appunto l'anima medesima. È come per il corpo. Il corpo è pesante: tale è la sua sostanza; il corpo esiste solo in quanto è pesante. Il peso non è una proprietà, bensì la sostanza del corpo; la cui esistenza si dà solo in forza del peso; se si leva la pesantezza, si leva anche il corpo. Se si toglie il pensare, l'anima non esiste più.

Ora, pensare è l'attività propria di ciò che è universale; ma l'universale non è qualcosa d'astratto, è il riflettersi in se stesso, il porsi uguale a se stesso. Il che accade in tutte le rappresentazioni. Nell'intuizione di qualcosa d'esterno a me, io sono simultaneamente in grado di riflettermi in me. Dunque, se pensare è l'universale che si riflette in se stesso, è l'essere in se stesso che sta presso di sé, allora è anche l'identità con sé, e tale è appunto l'immutabile, ciò che non passa; mutamento è che uno passi in altro e che, dunque, nell'altro, non sia più presso di sé. Tuttavia l'anima è la conservazione di sé nell'altro: ad esempio nella visione, nell'intuizione, l'anima ha a che fare con altro, con materia esteriore, ed è in pari tempo presso di sé. In Platone l'immortalità non riveste il medesimo interesse che possiede nella moderna prospettiva religiosa, invece è strettamente connessa con la natura del pensare, con l'intima libertà del pensare, con le nozioni che esprimono il fondamento del tratto distintivo della filosofia platonica, con il terreno sovrasensibile. Pertanto il primo punto è che l'anima è immortale.

Spiegare l'idea dell'anima, continua Platone³³¹, implicherebbe una lunga e divina ricerca. Ecco perché si fa ricorso al mito, nel quale però si rintraccia qualcosa di disordinato e d'inconsequente. Platone afferma che l'anima rassomiglia alla forza congiunta d'un cocchio e d'un auriga: immagine che non ci dice niente. Il saggio al comando, l'auriga, regge le briglie. Uno dei cavalli è bello e buono, l'altro indocile. Per questo la guida è difficile. Bisogna capire come mai l'anima è detta qualcosa di vivente: mortale o immortale che sia; ogni anima si prende cura di ciò che è inanimato e s'aggira per il cielo; se essa è perfetta e fornita d'ali, allora pensa in maniera sublime e dà ordine al mondo; ma l'anima le cui ali s'afflosciano s'affanna e precipita finché non raggiunga qualcosa di stabile (στέρεοῦ): allora assume fattezze terrene, un corpo, e l'intero che ne risulta si chiama uno ζῷον [animale, essere vivente] ed ha il nome di mortale. L'una è l'anima come pensare, come essere in sé e per sé; la seconda esprime il legame con la materia.

Il passaggio dal sovrasensibile alla corporeità è molto difficile e, per gli antichi, era troppo arduo da afferrare e riconoscere. Da quanto s'è detto, si potrebbe dedurre³³² il fondamento della concezione proposta della tesi platonica: secondo la quale l'anima sarebbe esistita per sé già prima di questa vita, sarebbe poi decaduta nella materia e si sarebbe unita e contaminata con essa, cosicché il suo destino sarebbe abbandonare di nuovo la materia. La connessione in virtù della quale ciò che è spirituale si realizza da se stesso e diviene corpo, questo passaggio è un punto che presso gli antichi appare come un fatto esteriore. Essi si trovano di fronte a due nozioni astratte, l'anima e la materia, ed il legame è espresso solo nella forma d'una caduta dell'anima.

Ciò che è immortale, prosegue Platone, se l'esprimiamo non secondo un unico pensiero capace di conoscere, bensì in conformità della rappresentazione, è Dio, è ciò che possiede un corpo ed un'anima, che però siano sempre generati insieme, connaturati, εἰς αἷλ συμπνευστότα: un corpo ed un'anima che in sé e per sé siano sempre uno e che non siano uniti in maniera esteriore. Questa è una definizione importante di Dio, è un'idea grandiosa, che del resto coincide con la definizione dell'epoca moderna: per la quale ciò che è assoluto e soggettivo è identico a ciò che è oggettivo; per la quale vale l'inseparabilità d'ideale e reale, d'anima e corpo, d'oggettivo e soggettivo³³³. Platone determina con esattezza ciò che è mortale e finito. Finitezza significa che la realtà, l'obiettività, ciò che esiste, non è affatto adeguato all'idea, o meglio ancora alla soggettività.

Platone indica più in dettaglio ciò che avviene nella vita dell'essenza divina. Egli descrive³³⁴ lo spettacolo di ciò che l'anima ha davanti a sé e di come le sue ali precipitino. Giove conduce la schiera degli dèi, che seguono ordinati in undici file; ed essi tutti, adempiendo il loro compito, mettono in scena il magnifico spettacolo. L'anima, entro una sostanza senza colore e senza sentimento, sta a guardare la vita degli dèi, ma solo in quanto essa è pensiero; così sorge la vera scienza: qui il suo oggetto è ciò che è, τὸ ὄν; essa vive nella contemplazione del vero, in questo circolo degli dèi che, tornando in se stessi, si mostrano per quello che sono, essa vede la giustizia, la temperanza e la scienza.

Tutto ciò viene espresso come qualcosa che è avvenuto. Quando l'anima fa ritorno dalla sua contemplazione, i cavalli vengono pasciuti d'ambrosia e nettare. Essa invece abbandona le regioni celesti ed approda all'opinione: precipita e perviene sulla terra. E secondo che abbia veduto più o meno, viene a trovarsi in uno stato più elevato o più infimo. Ad essa resta però il ricordo della precedente condizione ed allorché scorge qualcosa di bello, di buono e di giusto, diviene preda dell'entusiasmo: le sovviene di quella bellezza, di quella giustizia, la visione delle quali fu ad essa concessa; l'anima non vide una cosa bella o una cosa giusta, ma la stessa bellezza, la stessa giustizia. Pertanto nell'anima come tale alberga l'idea del bello, del bene e del giusto, come idea di ciò che è in sé e per sé, come idea dell'universale in sé e per sé. Questo esprime in generale il fondamento, la base universale, della concezione platonica.

Ora, per quanto riguarda l'educazione e la formazione dell'anima, esse stanno in rapporto con l'idealismo. Tuttavia non si deve pensare all'idealismo di Platone come idealismo soggettivo, come quell'idealismo scadente, ben delineato nel nostro tempo, per il quale l'uomo in genere non impara niente, non viene determinato dall'esterno, in quanto tutte le sue idee vengono prodotte dal soggetto medesimo. S'è sostenuto spesso³³⁵ che l'idealismo consiste nel fatto che l'individuo produce da sé tutte le sue rappresentazioni anche le più immediate: che il soggetto pone ogni cosa da sé. A proposito di Fichte, s'è detto³³⁶ che l'uomo fabbrica gli stivali solo nel momento in cui li indossa. Nondimeno questa è una veduta non storica e del tutto falsa. Anche nell'idealismo più recente non si trova realmente l'idea assurda e sciocca che la libertà, la propria attività, ponga ogni cosa. L'idealismo platonico è lontano da questa caricatura.

Ora, per quanto riguarda in particolare l'apprendere, Platone presuppone che ciò che è vero, ciò che è universale, l'idea del bene, del bello, del vero, risieda innanzi tutto nello spirito e soltanto da esso si sviluppi. In relazione a quanto già menzionato (*Repubblica*, libro VII [518b-c]), Platone discorre di quale natura sia l'educazione, l'apprendere, la *παίδεια*. Egli afferma che la scienza e l'apprendimento non debbono venir descritti come fanno taluni (intende i sofisti³³⁷), i quali discorrono dell'educazione come se la scienza non fosse contenuta nell'anima, ma vi fosse introdotta dall'esterno, nel modo in cui viene posta la vista in un occhio cieco: spalancando brutalmente l'occhio. Questa convinzione secondo la quale il sapere proviene dall'esterno s'incontra presso i filosofi moderni dell'esperienza, i quali, astratti e grossolani come sono, argomentano che tutto ciò che l'uomo sa del divino, tutto ciò che tiene per vero, viene in lui dall'esterno mediante intuizione, tradizione ed educazione, ed anche grazie all'abitudine³³⁸. Lo spirito umano viene considerato come possibilità del tutto indeterminata. Il punto estremo è allora la rivelazione, nella quale tutto è dato dall'esterno. Un simile, grossolano, modo di vedere, nella sua astrazione, è assente dalla religione protestante, giacché alla fede appartiene essenzialmente la testimonianza dello spirito: il singolo spirito soggettivo in sé e per sé contiene, pone, produce, al suo interno, la determinazione, che sopravviene ad esso nella forma d'alcunché d'esterno, di dato.

È la nota dottrina³³⁹ secondo la quale in ognuno è insita la facoltà, la forza, dell'anima, ed ognuno al suo interno dispone dell'organo mediante cui impara; ma l'anima dovrebbe pure stornare lo sguardo da quel che accade, allontanandosi da quel che è fortuito, da quel che attiene all'intuizione ed alla percezione di ciò che è esterno; essa dovrebbe dirigersi verso ciò che è, verso l'essente, finché è capace di sopportarlo e di sostenere la vista della sua chiarezza e luminosità. L'essente è ciò che è vero, è il bene. L'istruire, l'insegnamento, è dunque solo l'arte di guidare l'anima nella giusta direzione; non per porre in essa, per mettere dentro di essa (*ἐμποιεῖν*), la vista, bensì per far sì che riceva il necessario orientamento qualora essa non si rivolga all'oggetto giusto. Le altre virtù sono più vicine al corpo; esse sopraggiungono mediante esercizio ed abitudine; ma il pensare (*φρόνησις*) non perde mai la sua forza, in quanto è alcunché di divino e diviene buono o cattivo solo secondo dove si volge. Visto più da vicino, questo è il rapporto che Platone stabilisce tra l'interno e l'esterno; le concezioni secondo le quali lo spirito si genera da se medesimo sono a noi molto familiari, ma per Platone si trattava di fissarle per la prima volta.

Nella filosofia platonica salta all'occhio la differenza tra le varie parti della scienza. In Diogene Laerzio³⁴⁰ e negli antichi si presenta la convinzione secondo la quale gli ioni diedero i natali alla filosofia naturale, alla filosofia della fisica, Socrate alla filosofia morale con l'aggiunta della dialettica ad opera di Platone. Una dialettica che non è come quelle viste in precedenza, come quella

dei sofisti, ma che consiste nel movimento di ciò che è logico; in Platone, la seconda parte del sistema è una filosofia della natura (in particolare nel *Timeo*) e la terza è la filosofia dello spirito. Con riguardo al lato teoretico dello spirito, s'è già notato, in generale, come Platone distingua i modi del conoscere, ed è perciò da rilevare ancora soltanto l'aspetto pratico ed essenzialmente la sua descrizione d'uno Stato perfetto. Noi vogliamo esaminare in dettaglio la filosofia platonica secondo questa triplice distinzione.

1) *Dialettica* In primo luogo vi è l'elemento logico, dialettico. A proposito di Socrate, s'è già notato che l'interesse prevalente della formazione socratica è innanzi tutto quello di condurre, nell'uomo, l'universale alla coscienza. D'ora in avanti possiamo dare questo per compiuto, ed osservare solo che una quantità di dialoghi platonici mirano esclusivamente ad elevare fino al piano della coscienza un'idea universale: ciò che per noi non costituisce nessuna fatica. Ecco perché spesso la minuziosità di Platone suscita noia. Che ciò che è sia l'universale può apparire un'acquisizione di poco conto. Invece esser pervenuti a questo punto di vista costituisce un grande passo in avanti³⁴¹. Dapprima nella nostra coscienza v'è il singolare, il singolare immediato, quel che chiamiamo realtà sensibile, o vi sono anche determinazioni astratte dell'intelletto, che per noi valgono come definitive e vere; così assumiamo l'esteriore, il sensibile, il reale, in opposizione all'ideale, che è invece il reale nella sua interezza, l'unica realtà; che l'ideale sia l'unica entità reale è convinzione di Platone: l'universale è l'ideale. L'universale è dapprima indeterminato, è l'astrazione, e come tale, in se stesso, non è concreto, ma perviene poi all'ulteriore determinazione dell'universale in se stesso. È necessario che esso sia colto come concreto.

In genere Platone chiama l'universale εἶδος o ἰδέα. Che si può tradurre con 'genere' o 'specie'; l'ἰδέα è senz'altro anche il genere, la specie: poiché essa è colta attraverso il pensiero, è più per il pensiero³⁴². Con 'idee' non ci si deve immaginare qualcosa di trascendente, qualcosa di lontano, giacché le idee sono conosciute come genere, come ciò che è universale: ad esempio il bene, il vero, il bello, presi per se stessi, come generi prettamente universali. Ora, se il nostro intelletto opina che il genere stia solo nel fatto che l'esteriore per comodità viene compendiato in una nota caratteristica, se opina che esso sia una raccolta, messa insieme dalla nostra riflessione, di caratteristiche uguali, di parecchie singolarità, allora abbiamo l'universale in una forma del tutto esteriore. Il genere dell'animale è quello degli esseri viventi; tale è il suo genere, l'esser animato è la sua natura sostanziale, la sua realtà in quanto animale; se si toglie all'animale la vita, esso è niente.

Lo sforzo di Socrate e Platone fu condurre all'interno della coscienza ciò che è universale. Innanzi tutto v'è l'acquisizione per la quale il sensibile, ciò che esiste in maniera immediata – le cose che ci appaiono – non è niente di vero, poiché esso si modifica, viene determinato da altro e non da se stesso. Questo è un aspetto fondamentale su cui Platone torna in parecchie occasioni e da cui prende le mosse. Ciò che è sensibile, limitato, finito è ciò che è solo in rapporto ad un altro, è solo relativo; dunque non è niente di vero, non è niente di vero in se stesso. La vera immagine del finito è quella per la quale in esso non v'ha nulla di vero; esso è solo relativo: infatti è tanto se stesso, quanto l'altro, il quale pure vale come ciò che è; sicché è la contraddizione, la contraddizione non dissolta, è nascita e morte; il finito esiste, e l'altro ha potere in esso. Che, in sé, ciò che è sensibile non sia niente di vero è un aspetto della dialettica platonica. La quale ha lo scopo di confondere e dissolvere le rappresentazioni finite degli uomini, per suscitare in essi il bisogno della scienza e per indirizzare la loro coscienza verso ciò che è. Numerosi dialoghi di Platone hanno questo scopo ed essi si concludono senza un contenuto affermativo.

Da questo punto di vista, un tema fondamentale è quanto Platone mostra della virtù e della scienza: che vi è un'unica virtù, che il vero è unico; egli fa poi scaturire il bene universale dalle virtù particolari³⁴³. Così la dialettica ha innanzi tutto l'interesse, l'effetto, di confondere il particolare, di metterne in scacco il valore mostrando la sua finitezza, la negazione che si trova in esso, il fatto che in realtà esso non è ciò che è, ma passa nel suo contrario, il fatto che esso possiede in se stesso un limite, una negazione che è ad esso essenziale. Quando ne viene mostrata la negazione, ciò che è particolare svanisce, è altro rispetto a ciò per il quale fu preso. Questa dialettica è il movimento del pensiero, è di natura essenzialmente esteriore ed è necessaria alla coscienza che riflette per far venir fuori ciò che è universale, ciò che è in sé e per sé, ciò che è immortale. Questa

dialettica, adatta a dissolvere il particolare ed a produrre così l'universale, non è ancora la vera dialettica con il suo autentico orientamento. È la dialettica che Platone ha in comune con i sofisti, i quali sapevano dissolvere molto bene ciò che è particolare.

La dialettica autentica possiede anche la caratteristica di determinare in se stesso l'universale che risulta dallo scompaginamento del finito, e di dissolvere in esso gli opposti: cosicché la dissoluzione della contraddizione risulti qualcosa d'affermativo. In tal modo, l'universale è determinato come ciò che dissolve in se stesso le contraddizioni e gli opposti, e di conseguenza come ciò che è concreto, come il concreto in se stesso. La dialettica, in questa più elevata configurazione, è quella platonica in senso proprio, è la dialettica speculativa che non termina con un risultato negativo, ma mostra l'unione degli opposti che si sono annullati. Qui cominciano le difficoltà per l'intelletto; Platone stesso è dialettico in maniera raziocinante; metodo e forma non sono ancora puri, non sono ancora sviluppati per se stessi, bensì muovono da singoli punti di vista, facendone valere altri, oppure ragionando; la dialettica ha di frequente un risultato solo negativo, e spesso è senza risultato. D'altronde Platone si volge contro la dialettica soltanto raziocinante, sebbene questo avvenga non senza difficoltà; per lui è faticoso mettere in rilievo la differenza fra le due dialettiche.

Per quanto attiene alla dialettica speculativa, che ha inizio con Platone, si tratta, con riguardo alle sue opere, dell'argomento più interessante ma anche del più difficile, e quando si studiano gli scritti platonici, essa spesso non viene riconosciuta. Per lo studio dei dialoghi platonici si richiede uno spirito disinteressato, indifferente, spassionato. In un primo momento ci s'imbatte nelle belle ed assai leggiadre introduzioni. Poi si legge d'idee e d'entusiasmo. Vi si trovano affermazioni edificanti, adatte ai giovani. Solo il resto è propriamente dialettico. Una volta che ci si sia lasciati conquistare dalle belle scene, dai bei dialoghi del *Fedone* ed infine dalla dignitosa conclusione³⁴⁴, allora spesso si finisce per perdere ciò che è speculativo, che è l'elemento centrale. Mendelssohn³⁴⁵ l'ha modernizzato e trasformato in metafisica wolffiana; ma se si paragonano le opere dei due autori, si capisce che la metafisica di Wolff è molto inferiore a quella di Platone.

Come dapprima ci si è lasciati innalzare tramite le idee dell'alto e del divino, così, ad un tratto, ci si dovrebbe mostrare indifferenti e lasciar portare tra le spine ed i cardi³⁴⁶ della dialettica. Per la lettura dei dialoghi platonici si richiede una simile eterogenea disposizione ed una sorta d'indifferenza e disinvoltura verso i diversi interessi. Se ci si propone d'edificare ed elevare in genere, allora si trascura ciò che è speculativo come non pertinente; se si ha interesse per quest'ultimo, si perde il valore di quel ch'è più bello. Va come per il giovane della Bibbia³⁴⁷, il quale domandò a Cristo che cosa dovesse fare per seguirlo e quando il Signore gli ordinò: «Vendi i tuoi averi e seguimi», si rese conto che non intendeva questo. Così, nelle opere platoniche, ci si compiace dell'entusiasmo, ma non si reputa di doverne studiare anche la dialettica.

Platone si scontra soprattutto con due prospettive: anzitutto³⁴⁸ contro la dialettica comune, nell'accezione abituale. Abbiamo veduto all'opera questa dialettica nei sofisti: Platone torna spesso sulla dialettica sofistica. Ad esempio, Protagora³⁴⁹ reputa che non vi sia niente in sé e per sé; che ciò che è amaro per gli uni è dolce per gli altri. Platone si pronuncia di frequente su questo punto, ad esempio nel *Sofista*. Dopo aver esposto il concetto di dialettica, egli afferma³⁵⁰: «Condurre il pensiero da una determinazione all'altra non è difficile; chi vi si diletta non fa niente d'encomiabile». La dialettica che sopprime una determinazione mentre ne constata un'altra è erronea; mostrare d'una cosa che sotto un certo aspetto è qualcos'altro, che l'altro è il medesimo, che il simile è il dissimile, che il grande è anche piccolo e prender gusto a produrre nel pensiero sempre l'opposto, questo non è affatto il modo di vedere autentico. Piuttosto è un lato della dialettica: è l'esercizio di chi comincia ad aver a che fare con l'essenza, un esercizio per principianti. Platone si pronuncia con risolutezza contro questa dialettica del saper confutare qualcosa da un qualsivoglia punto di vista, e così via.

In secondo luogo, Platone³⁵¹ combatte la dialettica degli eleati e la sua formulazione, condivisa anche dai sofisti, per la quale solo l'essere è, il non essere non è. Come Platone dichiara, per i sofisti ciò significa che il negativo non è, e che esiste solo ciò che è, ossia che non si dà niente che sia falso; ciò che è, il tutto, è vero; ciò che percepiamo, ciò che ci rappresentiamo, gli scopi che ci prefiggiamo sono determinazioni puramente affermative, come tali sono tutte vere e non false. Platone rimprovera i sofisti d'aver soppresso la differenza tra vero e falso, sostenendo che il falso

non si dà: per loro tutto va bene, tutto è vero. V'è qui una diversa coscienza rispetto alla formazione culturale: i sofisti vogliono fornire la cultura più elevata e l'insegnamento fondamentale che in tal modo s'acquista è che tutto può essere vero; quanto l'individuo si prefigge come scopo, quanto diviene suo scopo in conformità della sua fede e della sua opinione è alquanto d'affermativo, di valido, di vero. Pertanto non si può sostenere che esistano vizio, ingiustizia, crimine, poiché tutto ciò è nulla, è qualcosa di negativo; non si può dire: quest'opinione è sbagliata, poiché un simile enunciato, secondo il giudizio dei sofisti, implica che ogni scopo, ogni interesse, in quanto è il proprio, sia qualcosa d'affermativo e come tale di vero. L'enunciato in sé sembra astratto ed innocuo, ma ci si accorge subito quel che si trova in simili astrazioni, allorché le si osservi in una forma più concreta. Nel suo significato pratico, quest'innocuo enunciato vuol dire che non esistono né opinioni false, né vizi, né delitti, e così via. La dialettica platonica si distingue essenzialmente da questo genere di dialettica.

L'idea è ciò che è universale, il bene, il vero, il bello, e l'universale è innanzi tutto da prender per se stesso. Non si deve considerare un'azione buona, un quadro bello, un uomo buono, come il soggetto di cui queste determinazioni (buono, giusto, bello) sono predicati, invece si dovrebbe assumere per se stesso ciò che in una simile rappresentazione s'offre solo come predicato, come proprietà, come qualità, e si dovrebbe tenerlo per ciò che è vero in sé e per sé. Questo dipende dal tipo di dialettica che s'è esposta. Un'azione, considerata dal punto di vista empirico, può dirsi giusta; d'altro canto, in essa, si possono anche rilevare caratteristiche opposte, tuttavia il bene ed il vero debbono esser presi per sé: senza aspetti individuali, senza riferimenti concreti; solo questo è ciò che è. [In Platone] compare il mito secondo il quale l'anima che ha goduto dello spettacolo divino ed è ricaduta sulla terra si rallegra quando vede qualcosa di bello e di buono; tuttavia ciò che è vero è la virtù, la giustizia, la bellezza in sé e per sé: solo questo è il vero.

L'universale, il vero per sé, viene esaminato più a fondo dalla dialettica platonica e di esso si presentano più forme, le quali restano però ancora molto universali ed astratte. In Platone, la forma più elevata è l'identità dell'essere e del non essere³⁵². Il vero è ciò che è, τὸ ὄν, τὸ ὄντως ὄν³⁵³; ma ciò che è non è senza negazione (questo è detto in polemica con eleati e sofisti)³⁵⁴: il non essere è, e ciò che è semplice, ciò che è uguale a se stesso, partecipa dell'esser altro, l'unità partecipa della molteplicità (μετέχει, μέθεξις). Questo risulta anche dalla concezione dei sofisti. Tuttavia essa non l'esprime ancora e Platone perviene alla seguente formulazione: ciò che è l'altro, τὸ ἕτερον, è anche il medesimo (ταὐτόν); oppure: ciò che è identico con sé, il medesimo (ciò che è identico con sé), è anche l'altro, ed invero sotto un unico e medesimo riguardo (non come se essi si confutassero a vicenda e come se in essi vi fosse contraddizione): essi sono identici dal medesimo punto di vista³⁵⁵. Ecco la principale caratteristica della peculiare dialettica di Platone.

Che l'idea del divino, dell'eterno, del bello sia ciò che è in sé e per sé costituisce l'inizio dell'innalzamento della coscienza a ciò che è spirituale ed alla consapevolezza che l'universale è autentico. Per la rappresentazione può esser sufficiente entusiasinarsi e soddisfarsi dell'immagine del bello, del buono, eccetera. Ma il pensare, il conoscere pensante, esige la determinazione dell'eterno e del divino, la quale è essenzialmente una determinazione libera: tale da non neutralizzare l'universalità. È una limitazione (giacché ogni determinazione è limitazione) che però lascia libero, per sé, ciò che è universale nella sua infinitezza. La libertà è il ritorno in se stesso, è ciò che si differenzia da sé; l'indistinto è ciò che è privo di vita; pertanto l'universale attivo, vivente, concreto è ciò che si distingue da se stesso, e che, nel far questo, resta libero. La libertà nel distinguersi da sé consiste nel fatto che l'uno è identico con sé nell'altro di se stesso, nei molti, in ciò che è distinto. Solo questo principio, nella filosofia platonica, esprime il vero, l'unico nocciolo autentico e l'unica cosa interessante per il conoscere; se non si capisce questo, non si coglie il punto principale.

Platone afferma: ciò che è l'altro è lo stesso, è ciò che è identico con sé; l'altro, ciò che non è identico con sé, è anche lo stesso, ciò che è uguale con sé è anche l'altro, ed invero sotto un unico e medesimo riguardo³⁵⁶. L'identità non sta nel fatto che, ad esempio, si dica che io e Socrate siamo uno; chiunque è uno, ma è anche molte cose, ha molti arti, molti organi, molte proprietà, e così via; è uno ed anche molti. Sicché, di Socrate, si dicono bene entrambe le cose: che è uno, in se stesso uguale, ed anche che è un altro, molte cose, in sé disuguale. Questo è un punto di vista, un

enunciato, che si presenta nella coscienza comune; s'assume che Socrate sia uno, ma sotto un altro aspetto è anche molte cose, ed in tal modo si lasciano cadere i due pensieri l'uno fuori dell'altro. Tuttavia il pensare speculativo consiste nel fatto che i pensieri vengono riuniti; essi debbono essere riuniti: questo importa. Quel che esprime l'aspetto più intimo e l'autentica grandezza della filosofia platonica è l'unione delle differenze per la rappresentazione (essere e non essere, uno e molti, e così via), cosicché non si passi semplicemente da una all'altra. Eppure Platone non in tutti i dialoghi perviene a questa conclusione.

Il *Filebo* è uno di quelli più sublimi. In esso s'esprime il lato esoterico della filosofia platonica; mentre l'altro aspetto è quello essoterico; però non si deve metterla come se Platone avesse due filosofie: una per il mondo e per la gente e l'altra, più profonda, tenuta in serbo per gli amici più fidati. Esoterico è ciò che è speculativo e che, benché scritto e stampato, resta oscuro per coloro che non hanno interesse a capirlo; non è un segreto, eppure è oscuro. Tra i dialoghi più elevati, oltre il *Filebo*, si conta anche il *Parmenide*; in entrambi tutto si riferisce al carattere speculativo dell'idea.

Il primo tema del *Filebo*³⁵⁷ è il sensibile, il piacere; Platone lo connota come ciò che è infinito, ἄπειρον. Per l'intelletto, l'infinito è la cosa più importante e più elevata, ma esso è appunto, in generale, ciò che è in sé indeterminato, ἀτέλειον; esso può senz'altro esser determinato o limitato in molte maniere: in questo consiste l'altro suo aspetto. Con il termine 'piacere' c'immaginiamo il singolare immediato, ciò che è sensibile; ma questo è ciò che è indeterminato, nel senso che non è ciò che determina se stesso; solo l'idea è in grado di determinare se stessa, essa è l'identità con sé; il piacere è l'indeterminato, ed a questo infinito Platone oppone il πέρας, i limiti in genere; in questione è soprattutto l'opposizione tra finito ed infinito.

Però forse non si pensa al fatto che, attraverso la conoscenza della natura dell'infinito e dell'indeterminato, si decide ad un tempo anche della natura del piacere, infatti esso sembra appartenere alla sfera del concreto: il piacere sembra qualcosa di singolare, di sensibile, di finito, mentre l'infinito appare come una nozione metafisica³⁵⁸; e bisogna sapere che i puri pensieri sono ciò che è sostanziale, attraverso cui si decide di tutto, per quanto concreto o remoto sia. Platone oppone piacere e saggezza, e dunque infinito e finito. Ciò che è infinito è ciò che è indeterminato, è ciò che è passibile di mutamento, ciò che può esser aumentato o diminuito, ciò che può essere o non essere più intenso, più freddo, più caldo, più secco, più umido, e così via. Per contro il finito è il limite, la proporzione, la misura, la libera ed immanente determinazione, nella quale la libertà permane ed in forza della quale si dà esistenza.

Platone ne tratta a lungo. L'infinito, in sé, è passaggio al finito, e ciò che limita abbisogna della materia, del finito, per porre se stesso, per realizzarsi. Il finito, ponendosi, determina se stesso in ciò che è privo di forma. Così esso è qualcosa di differente, è un altro rispetto a ciò che limita; l'infinito, ἄπειρον, è ciò che è privo di forma; la libera forma, come attività, è il finito. Attraverso l'unità d'entrambi nasce tutto ciò che è bello e compiuto, ad esempio la salute: dall'unità di caldo e freddo, secco ed umido, eccetera. L'armonia della musica sorge dalla congiunzione di toni alti e bassi, dalla velocità e lentezza del movimento. In breve, tutto ciò che è bello e perfetto consiste nell'unità di queste antitesi. La salute e le altre cose sono alcunché di generato: a tal fine gli opposti si congiungono: le cose appaiono come una mescolanza di questi ultimi. Al posto di 'individualità', Platone³⁵⁹, come sovente fanno gli antichi³⁶⁰, s'avvale dei termini di 'mescolanza' e 'partecipazione': per noi indeterminati ed inesatti. Comunque, la salute, la beatitudine, la bellezza, eccetera appaiono come qualcosa che sorge dalla relazione degli opposti.

Tuttavia Platone³⁶¹ afferma: «Quel che così viene generato presuppone qualcosa mediante cui viene fatto il terzo elemento, presuppone la causa. La quale è superiore alle cose in forza della cui attività viene generato il terzo». Pertanto si hanno quattro determinazioni: innanzi tutto, l'illimitato o indeterminato (il piacere); in secondo luogo ciò che è limitato, il limite, la misura, la determinazione (qui sta la saggezza); poi viene l'insieme dei primi due, ciò che è solo generato; e da ultimo la causa, la quale è in se stessa l'unità di questa differenza, la soggettività, la potenza, il potere sugli opposti, la forza di sopportarli dentro di sé. Ciò che è potente, forte, spirituale è in grado di sopportare dentro di sé l'opposizione. Lo spirito è potenza. Esso è in grado di sopportare al suo interno la contraddizione più stridente: a differenza di ciò che è debole, di ciò che è corporeo, che invece viene meno non appena ad esso s'accosti qualcosa d'altro. Questa causa è il νοῦς che

governare il mondo. Grazie al νοῦς, viene portata alla luce la bellezza del mondo.

Il celeberrimo capolavoro della dialettica platonica è il dialogo intitolato *Parmenide*. Parmenide e Zenone vengono introdotti, allorché s'incontrano con Socrate ad Atene³⁶²; il punto principale è la dialettica posta sulla bocca di Parmenide e Zenone. Le caratteristiche di essa vengono esposte nella maniera che segue. Parmenide loda Socrate³⁶³ perché egli, con Aristotele – uno degli interlocutori presenti: in base alla cronologia, e solo per quella, non può essere l'Aristotele più famoso –, s'esercita nel determinare (ὁρίζεσθαι, ὅρος, *finis*, definizione) la natura del bello, del giusto, del bene e d'ogni idea: occupazione reputata bella e divina. Parmenide aggiunge che, finché è giovane, deve esercitarsi con assiduità in quest'attività, in apparenza inutile, ed in quelle che dai più sono considerate chiacchiere metafisiche, ἀθυρολογητρία, ἀδολεσχία, altrimenti la verità gli sarà preclusa. Egli deve prendere in esame ciò che viene afferrato dal pensare, l'unica cosa che esiste, la determinazione vera e propria.

Ho già notato in precedenza³⁶⁴ che gli uomini da tempo immemorabile credono che il vero si trovi solo mediante la riflessione. Nella riflessione si trova il pensiero, si trasforma in pensiero ciò che si ha davanti a sé nel modo della rappresentazione e della fede. Socrate replica a Parmenide³⁶⁵: «Guardando a ciò che è uguale ed a ciò che è disuguale, nonché alle altre nozioni universali del pensiero, credo d'attenermi ad un giusto modo di vedere». Parmenide risponde³⁶⁶:

Se prendi le mosse da una simile determinazione, devi non soltanto considerare ciò che segue da un siffatto presupposto – la somiglianza, l'uguaglianza –, ma anche aggiungere ciò che segue allorché presupponi il contrario d'una simile determinazione. Se presupponi che 'i molti sono', devi indagare ciò che si riferisce ai molti, sia in relazione a se stessi, sia in relazione all'uno. La determinazione diventa l'inverso di se stessa, diventa l'uno. I molti scompaiono allorché li consideriamo secondo le loro determinazioni; essi si risolvono nell'uno. Parimenti devi considerare ciò che avviene all'uno in relazione a se stesso ed in relazione ai molti. Se poni che 'i molti non siano', che cosa ne segue per l'uno e per i molti, l'uno e gli altri presi per sé e l'uno rispetto agli altri? Lo stesso dicasi con riguardo all'identità ed alla non identità, alla quiete ed al movimento, al sorgere ed al passare; lo stesso devi considerare per le determinazioni dell'essere e del non essere; che ne è dell'essere con riguardo a se stesso ed al non essere? Esercitandoti bene in queste cose, conoscerai la verità essenziale.

Questo è il valore che Platone attribuisce alla considerazione dialettica; la quale non è considerazione di ciò che è esteriore, bensì solo di quel che deve valere come determinazione: non è la dialettica che rinvia l'esame dei suoi oggetti da un loro aspetto ad un altro³⁶⁷. Si tratta dei puri pensieri; essi sono ciò che vive, non sono pensieri morti, si muovono, sono attivi, e l'attività³⁶⁸, il movimento³⁶⁹ dei pensieri puri consiste nel diventare l'altro di se stessi, mostrando così che solo la loro unità è ciò che è autentico, è ciò che è immutabile.

Il risultato della dialettica del *Parmenide* appare bizzarro: l'Uno, τὸ ἓν, che sia o che non sia, le altre idee – quiete e movimento, sorgere e passare, eccetera – che siano o che non siano, vuoi prese per se stesse o anche con riferimento ad altre, ebbene tutto questo è e non è, appare e non appare. Secondo il nostro modo abituale di raffigurarci le cose, siamo restii a prendere per idee simili determinazioni del tutto astratte: uno, essere, non essere, apparire, quiete, movimento, eccetera. Eppure per Platone questi veri e propri universali sono idee; esse si mostrano dialetticamente: solo l'identità con il loro altro è autentica. Ne è un esempio il divenire eracliteo, che è la verità dell'essere e del non essere; il vero d'entrambi è il divenire: l'unità d'entrambi come inseparabili. L'essere è non essere, ed il non essere è essere. Nel divenire riposa l'unità d'entrambi.

Il risultato del *Parmenide* appare negativo, cosicché esso, in quanto autentico primo, *prius*, non è qualcosa d'affermativo. Solo il terzo elemento, la negazione della negazione, è qualcosa d'affermativo. Il che però qui non viene espresso. Il risultato del *Parmenide* può forse sembrarci insoddisfacente. I neoplatonici (Proclo³⁷⁰) guardarono proprio a quest'esposizione del *Parmenide* come alla vera teologia, come all'autentico disvelamento di tutti i misteri dell'essenza divina. L'essenza divina è l'idea in generale; ma quest'idea in sé e per sé è ciò che pensa assolutamente, è ciò che pensa assolutamente se stessa, è l'attività, è il movimento del pensare in se stesso, e la dialettica non è che l'attività, la vita del pensare se stesso in quanto tale; i neoplatonici guardano a questa relazione solo come ad una relazione metafisica ed in essa riconoscono la teologia, il

dispiegamento dei segreti dell'essenza divina.

Eppure non possiamo riconoscere la dialettica di Platone nel *Parmenide* come compiuta sotto tutti i punti di vista; in essa si deve mostrare soprattutto che mentre poniamo la determinazione dell'uno per sé, in quest'ultimo è contenuta la determinazione della molteplicità e viceversa; ecco il punto. Mentre prendiamo in considerazione i molti, si passa nell'opposto, nell'unità. Questo metodo caratteristico non è contenuto in tutti i dialoghi platonici, dove spesso sono considerazioni esterne che influiscono sulla dialettica. Di frequente Platone apporta due rappresentazioni insieme ed a partire da esse sviluppa le successive. Ad esempio, nel *Parmenide*³⁷¹, egli afferma: «l'uno è». Qui 'uno' non è sinonimo di 'è': uno ed essere sono diversi; il primo si differenzia dal secondo. La differenza sta all'interno della proposizione «l'uno è». Questa riflessione conduce a riconoscere la molteplicità presente in essa: dicendo uno, dico molti. Questa dialettica è giusta, ma non del tutto pura, in quanto prende le mosse dalla congiunzione di due determinazioni: uno ed essere.

2) *Filosofia della natura* Le nozioni fondamentali della filosofia della natura di Platone sono contenute nel *Timeo*³⁷²; noi però non possiamo addentrarci nei dettagli: il che avrebbe anche poco interesse. Degna di nota è invece la maniera nella quale Platone perviene alle idee speculative ed alle altre forme. Senza dubbio il *Timeo* è il rifacimento d'un'opera composta da un pitagorico. Qualcuno, all'opposto, ha sostenuto che è solo l'estratto, fatto da un pitagorico a partire dal *Timeo* platonico. La prima ipotesi è quella più probabile. Anche Aristotele parla dei pensieri del pitagorico Timeo che sono esposti nel *Timeo* platonico.

Innanzitutto Platone³⁷³ fornisce una rappresentazione del divenire dell'universo. Dio è il bene. Ma il bene non ha dentro di sé nessuna invidia. Perciò Dio ha voluto fare il mondo il più simile a sé. Qui Dio è ancora senza determinazione. Si comincia con Dio, immediatamente. Che Dio non provi nessun'invidia è senz'altro un pensiero elevato, bello, vero; anticamente³⁷⁴, nella νέμεσις [nemesi], nella ἀνᾶγκη ed anche nella διῆκη, v'era ancora l'elemento dell'invidia divina, la quale abbassava ciò che è elevato, non potendo sopportare quel che è degno ed eminente. Nella rappresentazione nuda e cruda della νέμεσις non è contenuto nessun aspetto etico in forza del quale gli dèi non possono soffrire il male in sé. La punizione, ciò che si fa valere dell'etica contro ciò che non è etico, è il contenimento di quel che ha superato la misura, la quale, però, non viene ancora reputata come ciò che è etico. Per Platone ed Aristotele il bene non implica nessuna invidia³⁷⁵. La moderna concezione per la quale Dio sarebbe un Dio nascosto che non possiamo conoscere³⁷⁶ non è esente dall'attribuire l'invidia a Dio, infatti perché mai egli non dovrebbe rivelarsi? Se gli uomini prendono Dio sul serio, allora non si può ascrivergli invidia, dovuta alla sua inconoscibilità: diversamente questo significherebbe soltanto che noi vogliamo mettere da parte ciò che in Dio v'ha di più sommo, per andar dietro ai nostri più meschini interessi, punti di vista, eccetera.

Per Platone Dio, il bene, è privo d'invidia. Egli prosegue³⁷⁷: «Dio s'imbatté in ciò che è visibile, in ciò che è materiale, non come in qualcosa di quieto, bensì di mosso senz'ordine». In tal modo, Platone assumerebbe che Dio sia solo l'ordinatore della materia, e che quest'ultima sia qualcosa d'indipendente da lui che egli ha solo trovato. Tuttavia queste considerazioni non sono da prendere come dei principi filosofici, come dei dommi. Platone non ne tratta seriamente; è solo un preambolo, per introdurre nozioni come la materia. Dovremmo sapere che quando in filosofia cominciamo con Dio o l'essere, lo spazio, il tempo, ne parliamo in modo immediato e trattiamo d'un contenuto che è per sua natura immediato, che all'inizio è soltanto immediato; e dovremmo sapere che queste prime nozioni immediate sono parimenti in se stesse indeterminate; sicché, per il pensiero, Dio è ancora indeterminato, vuoto.

Platone perviene poi ad ulteriori determinazioni: unicamente queste sono l'idea. Egli continua: «Dio riteneva l'ordine migliore del disordine e perciò ridusse il caos³⁷⁸ all'ordine»: si tratta d'una maniera ingenua d'esprimersi. Noi chiederemmo, prima, di dimostrare Dio, e non fisseremmo come presupposto ciò che è visibile; noi domanderemmo come si perviene alla materia, a ciò che è visibile³⁷⁹. Platone assume immediatamente che 'Dio è', che 'la materia è', e lo fa in maniera molto ingenua e disinvolta; la determinazione dell'idea si delinea soltanto in séguito.

Inoltre³⁸⁰: «Riflettendo Dio che, tra quel che è visibile, ciò che è privo d'intelligenza non poteva esser più bello di ciò che è razionale, e che però l'intelletto senza l'anima non poteva unirsi a niente,

egli collocò l'intelletto nell'anima e l'anima nel corpo – giacché l'intelletto non potrebbe aver parte in ciò che è visibile senza aver corpo – e li unì al punto che il mondo è diventato un animale dotato di vita e d'anima». Solo questo è reale in modo autentico ed esauriente.

Platone si volge poi all'idea dell'essenza corporea. Dal momento che il mondo doveva essere corporeo, visibile e tangibile, ma che senza fuoco non si poteva vedere niente e senza ciò che è solido, senza terra, non si poteva toccare niente, allora all'inizio Dio fece i due estremi: fuoco e terra. Ma due non avrebbero potuto unirsi senza un terzo, perciò era necessario un legame che li connettesse. Il vincolo più bello è quello che unifica in sommo grado se stesso con quello che connette. È una delle più belle espressioni di Platone. L'analogia, la relazione geometrica costante, ne è il più bell'esempio. Essa si dà allorché di tre numeri o quantità o forze, il medio sta all'ultimo come il primo sta al medio ed all'inverso il medio sta al primo come l'ultimo al medio – A sta a B come B sta a C – e quando poi il medio è divenuto primo ed ultimo, ed all'inverso sia l'ultimo sia il primo sono divenuti mediani, ne segue che tutti sono il medesimo: così viene costruita l'identità assoluta. È la deduzione, come è nota dalla logica; essa mantiene la forma quale appare nel sillogismo ordinario, ma come ciò che è razionale; le differenze sono gli estremi, e l'identità li rende uno nell'idea. Nella deduzione, per lo meno esteriormente, è rappresentata l'intera razionalità, l'idea; perciò è ingiusto parlar male della deduzione e non riconoscerla come forma assoluta e suprema.

La deduzione caratteristica dell'intelletto è quella in cui vi sono due estremi ed un medio; ma gli estremi valgono come determinazioni indipendenti, cosicché, ad ognuno di questi termini, tocca una forma particolare. Il primo è il singolare, il secondo il particolare, il terzo l'universale. Nella filosofia platonica, la deduzione propria dell'intelletto è soppressa e ciò che è speculativo esprime la forma e la natura autentica della deduzione; il legame, il medio, è in sommo grado artefice degli estremi; essi non restano indipendenti, né rispetto a se stessi, né rispetto al medio. Il medio è divenuto il primo e l'ultimo, ed entrambi gli estremi diventano medi. Ne segue allora che tutti sono necessariamente lo stesso, sicché l'unità è costituita. Per contro, nella deduzione dell'intelletto, l'unità è propria solo di ciò che è tenuto essenzialmente distinto e che tale resta. La deduzione speculativa perde il significato per il quale un qualsiasi soggetto, un qualsiasi concetto (rappresentazione, determinazione dell'intelletto), viene unito con un'altra determinazione attraverso un medio, e s'afferma invece la prospettiva che il soggetto, entro l'estremo, s'unisce con se stesso e non con un altro. Così nella deduzione propria della ragione viene rappresentato un soggetto, un contenuto, che unisce se stesso con se stesso attraverso l'altro ed entro l'altro. Il che dipende dal fatto che gli estremi sono diventati identici, perciò l'uno s'unisce con l'altro e, insieme, con se stesso.

Questa è la natura di Dio; se Dio diviene soggetto, allora egli genera suo figlio ed il mondo, si realizza in questa realtà, che appare come altro: ma in questo, egli resta identico con sé, cancella la caduta, e nell'altro s'unisce solo con se stesso; soltanto così egli è spirito, deduzione assoluta. Se si pone l'immediato sopra il mediato e si dice che gli effetti di Dio sono immediati, ebbene ciò ha un suo fondamento; tuttavia la determinazione concreta, ciò che è pieno di contenuto, è che Dio esprime una deduzione che si connette con se stessa mediante l'altro. Nella concezione platonica è contenuto ciò che v'è di più grande e di più elevato; certo, se si parla d'astrazione, questi sono puri pensieri, i quali però contengono in sé ogni cosa e, dal punto di vista di Dio, rispetto a qualsivoglia forma concreta, contano solo simili determinazioni astratte del pensiero.

Platone continua poi: «Dunque, nell'ambito del visibile v'erano come estremi terra e fuoco, ciò che è solido e ciò che è animato. Ciò che è solido abbisogna di due medi, infatti possiede non solo larghezza ma anche profondità, sicché Dio ha posto aria ed acqua tra fuoco e terra ed invero secondo una medesima³⁸¹ relazione, tale per cui il fuoco sta all'aria come l'aria all'acqua, e l'aria sta all'acqua come l'acqua alla terra». Perciò il medio è un medio spezzato. Quindi il numero quattro, nel quale ci s'imbatte e che è il numero fondamentale della natura, è causa in forza della quale, nella natura, ciò che nel pensiero è uno si presenta con elementi l'uno esterno all'altro. Il medio, in quanto antitesi, è qualcosa che viene raddoppiato. L'un estremo è Dio, il secondo, il mediatore, è il figlio, il terzo è lo spirito. Qui il medio è semplice, ma nella natura l'opposizione, affinché esista come tale, è essa stessa alquanto di doppio; ora, se si tratta dell'antitesi d'uno di questi tre e se

l'antitesi è essa stessa duplicata, allora se contiamo, abbiamo quattro; questo si verifica anche nella rappresentazione di Dio; qualora l'applichiamo al mondo, come medio abbiamo la natura e lo spirito finito: la natura in quanto tale e lo spirito finito in quanto ritorno della natura all'unità, in quanto via del ritorno, e l'essere che è ritornato è lo spirito, ciò che è vivo ed attivo, il processo, il distinguere ed il porre il distinto come identico con sé; tale è il Dio vivente.

Platone³⁸² afferma poi:

Aria ed acqua sono ciò che media. Grazie a quest'unità è stato fatto l'intero mondo visibile e tangibile. Poiché ad esso questi elementi sono stati dati interi e non divisi, esso è perfetto, non invecchia e non s'ammalia. Infatti vecchiaia e malattia sorgono quando questi elementi agiscono su una cosa dall'esterno a dismisura. Ma questo non è il caso, poiché il mondo li contiene completamente dentro di sé. Il mondo possiede la forma perfettissima, esso è una sfera, eccetera: questo anche secondo Parmenide. Malattia e vecchiaia si generano per il fatto che gli elementi agiscono su un corpo dall'esterno.

La finitezza consiste nel fatto che v'è una determinazione, qualcosa d'esteriore rispetto ad un qualche oggetto. Anche nell'idea v'ha la determinazione, il delimitare (πέρας), il distinguere, l'esser diverso, ma nello stesso tempo essa è come dissolta, come contenuta e mantenuta entro l'uno e dunque come qualcosa che trova la sua fine; sicché v'è una differenza in forza della quale non sorge nessuna finitezza, ma nella quale la finitezza è ad un tempo soppressa. Si tratta d'un'infinità che, per mezzo di ciò che è finito, non diviene finita: si tratta d'un grande pensiero.

Dio ha dato all'universo il movimento più conveniente, quello circolare; ed ha separato quest'ultimo dagli altri sei, i quali sono ad esso subordinati³⁸³. Dal momento che Dio voleva fare il mondo simile a sé, voleva farne Dio – è una teogonia –, allora egli ha dato ad esso l'anima, l'ha posta nel mezzo, l'ha estesa entro il tutto e mediante essa l'ha interamente circondato. Il medio è quel che intercede e parimenti è totalità. In tal modo, Dio ha creato l'essenza che basta a se stessa, che conosce se stessa ed è amica di se stessa: così ha fatto di sé un Dio beato. Dunque, il medio è ciò che è vero. Diversamente da quel che sembrava all'inizio, Platone non assume la materia come indipendente: quello era solo il primo passo, il vero è questo. Ciò che è in sé e per sé, ciò che è eterno, è soltanto il Dio beato, l'identità.

Ed ancora³⁸⁴: «Se abbiamo parlato dell'anima alla fine, non è perché sia l'ultima cosa, un qualcosa che è stato prodotto, un qualcosa di dipendente: ciò è legato soltanto al nostro modo di parlare; essa è ciò che domina, ciò che regna: quel che è corporeo obbedisce ad essa». Come s'è già notato, nelle esposizioni platoniche si possono rilevare delle contraddizioni, ma quel che importa è ciò che è indicato come il vero.

Quanto segue ci mostra più in dettaglio la natura dell'idea di Platone. Egli afferma: «L'essenza dell'anima è stata creata nella maniera seguente. Partendo dall'essenza che è indivisa e sempre uguale a se stessa, e dall'essenza divisa che è corporea, Dio ne ha messo insieme una terza». Dunque, abbiamo due determinazioni: l'una è ciò che non è diviso, ciò che è identico; l'altra è ciò che è diviso, ciò che è corporeo. Da queste due, Dio ha creato un terzo tipo d'essenza, a mo' di medio. Essa ha la natura di ciò che è uguale a se stesso e di ciò che è diverso (di ciò che è corporeo). In Platone ciò che è diviso significa anche l'altro come tale, e non l'altro rispetto ad una certa cosa. Platone ha fatto di questo terzo elemento il medio: sia di ciò che è indiviso, sia di ciò che è diviso. Queste tre nozioni sono poste ancora come distinte. Avvalendosi di queste tre essenze, Dio ha riunito tutto in un'unica idea, in quanto gli estremi divengono dei medi e viceversa, forzando la natura di ciò che è altro, che è difficilmente mescolabile, entro ciò che è uguale a se stesso. Questa è bensì la violenza del concetto, che idealizza e pone come ideale i molti, ciò che è reciprocamente esteriore.

Facendo di tre uno, Dio³⁸⁵ ha ripartito l'intero in parti, tante quante si conviene. Solo l'intero è la materia autentica, la sostanza in generale, la vera realtà. Dunque, Platone ha di nuovo diviso ciò che è sostanziale, ed il tipo ed il modo di questa partizione è espresso in quel che segue secondo una misura numerica. A questo punto, compaiono i celebri numeri pitagorici che Cicerone, non capendo niente, chiama platonici nel suo *Somnium Scipionis*³⁸⁶. Ho già menzionato questa concezione scorrendo della filosofia pitagorica. Sono rapporti semplici, che nei loro elementi semplici contengono senz'altro come numeri qualcosa che può sembrare corrispondere più da vicino al

pensiero; ma se si va oltre, in ciò che è composto entra qualcosa d'indeterminato. La serie fondamentale è molto semplice³⁸⁷: 1, 2 e 3; poi 4, il quadrato di 2; 9, il quadrato di 3; 8, il cubo di 2, e 27, il cubo di 3. A questa serie, Platone aggiunge altri termini: sempre basandosi su rapporti geometrici ed aritmetici. Dell'intera serie, egli sostiene che è divisa in due parti, sovrapposte l'una all'altra ed incurvate, formanti due cerchi concentrici: uno interno ed uno esterno, e così via. Ma con queste relazioni numeriche non si va lontano; esse non offrono niente al concetto ed all'idea; i rapporti e le leggi della natura non si lasciano esprimere in simili aride cifre; quelle presentate sono relazioni empiriche e, secondo il metro della natura, i numeri non costituiscono la determinazione fondamentale.

Platone³⁸⁸ sostiene che il cerchio interno appartiene all'anima, è l'essenza dell'anima, il sistema dell'anima; la quale è il medio, compenetra il cerchio e lo racchiude, e possiede in se stessa il principio eterno d'una vita incessante e razionale. Mentre l'aspetto materiale dell'anima viene messo da parte, essa appare come ciò che è vero. Questa è la determinazione universale dell'anima che è posta nel mondo e lo governa, ed in quanto ciò che è sostanziale, che è la materia, somiglia ad essa, viene asserita per se stessa la loro identità. In Platone l'idea del mondo è l'immagine di Dio beato in se stesso.

A questo mondo divino egli oppone una copia, un secondo mondo: che ha una nascita ed è visibile³⁸⁹. Non era possibile³⁹⁰ fare perfettamente uguale alla prima idea quel che invece spetta alla nascita ed al divenire. Però è data un'immagine in movimento dell'eterno; essa è stata realizzata secondo il numero e quest'immagine eterna, che si muove secondo il numero, è quel che chiamiamo tempo. Parliamo di ciò che fu e di ciò che sarà come parti del tempo; ma il vero tempo è eterno, è eterna presenza; il tempo, come immagine immediata dell'eterno, non ha né futuro, né passato. I momenti reali del tempo³⁹¹ – del principio del movimento che è in sé e per sé in ciò che è transeunte – sono il sole, la luna ed i pianeti: essi servono alla delimitazione ed al mantenimento (διορισμὸν καὶ φυλάκην) delle relazioni numeriche del tempo; e realizzano il tempo. Così il mondo eterno ha una copia nel mondo che appartiene al tempo³⁹²; il quale è però un secondo mondo, al quale inerisce essenzialmente il mutamento. Questa prima copia di ciò che è eterno resta nell'unità, nella determinazione di ciò che è uguale a se medesimo. Ciò che è uguale a sé e l'altro sono gli opposti più astratti che avevamo in precedenza. Il mondo eterno, in quanto posto nel tempo, esiste sotto una duplice forma: quella di ciò che è uguale a se stesso e quella di ciò che è altro da sé, di ciò che erra.

Nel secondo mondo, il principio di ciò che è diverso e mutevole vale come principio generale. È come una balia (τροφός) che nutre chiunque, lo fa sussistere per sé, e per sé lo lascia libero. Questo principio è ciò che è privo di forma, ciò che è passibile di ricevere ogni forma: è quel che chiamiamo 'materia', 'materia passiva', che dapprima possedeva natura sostanziale. Nel mondo di ciò che è mutevole, quel che chiamiamo materia, ciò che è relativamente sostanziale, ciò che sussiste in generale, l'esistenza esteriore, è ciò che è astratto e solo per sé. Nella nostra riflessione, dalla materia distinguiamo la forma e secondo Platone quest'ultima perviene a sussistere solo mediante quella balia. Nel mondo del mutevole, la materia è ciò che è sostanziale in generale; le forme di essa sono le figure entro lo spazio e Platone espone a questo punto la serie delle figure geometriche³⁹³. Il triangolo occupa il posto fondamentale. Alla maniera pitagorica, egli afferma poi che i triangoli vengono uniti e combinati in base agli originari rapporti numerici. L'unione fra triangoli esprime gli elementi sensibili in conformità dei rapporti numerici³⁹⁴. Questo è il principio fondamentale.

Platone passa poi alla fisica speciale ed alla fisiologia e noi non lo seguiremo. Si tratta d'un primo passo, d'un tentativo ingenuo; spesso è riconoscibile anche il pensiero speculativo, ma per lo più la trattazione procede in maniera del tutto esteriore, ad esempio in conformità dello scopo esteriore che si prefigge, eccetera; la conoscenza empirica è qui ancora imperfetta; alcuni momenti contengono alunché d'universale. Così Platone s'occupa dei colori³⁹⁵ per tornare poi a considerazioni generali. Nel *Timeo* è degno di nota il continuo ricominciare daccapo, in parte legato alla circostanza che l'opera è un insieme di diversi frammenti, ma che pure ne esprime l'interna necessità. Il che non appare di certo nell'esposizione che ne dà Platone. È necessario prender le mosse dall'astratto e da esso passare al concreto, a ciò che è vero; quest'ultimo si presenta solo in séguito e quando giunge ha a sua volta l'aspetto e la forma d'un punto di partenza, specialmente se

si tiene conto che Platone scrive in modo molto libero.

In genere, nella considerazione della natura debbono esser distinte due cause³⁹⁶: quella necessaria e quella divina: la prima opera secondo la determinazione della necessità esteriore. Si deve ricercare la divina dappertutto: per amore della vita beata; questo compito è scopo in sé e per sé ed in esso consiste la beatitudine, per quanto la nostra natura ne è capace. Le cause necessarie sono in grado d'apportare conoscenza solo in vista delle singole cose, le quali, senza di esse, non potrebbero venir conosciute; in ciò consiste la considerazione esteriore degli oggetti, dei loro rapporti, delle loro relazioni, eccetera. La contemplazione divina avviene per se stessa. Di ciò che è divino, l'autore è Dio stesso; ciò che è divino appartiene a quel primo mondo divino, non come ad un aldilà, bensì come ad un mondo presente.

Dio ha affidato l'incombenza della produzione e del governo delle cose mortali alle sue creature, perché istituissero un mondo umano³⁹⁷. È questo un modo semplice di passare da ciò che è divino a ciò che è finito e terreno, tuttavia è il punto più difficile. Le creature imitano il divino e poiché hanno ricevuto in se stesse il principio immortale dell'anima, hanno un corpo mortale ed hanno posto in esso un'immagine mortale, εἶδος, dell'idea dell'anima. Quest'immagine mortale contiene il piacere, le passioni, veementi e necessarie, come la tristezza, il dolore, il timore, il coraggio, la speranza, eccetera; tutte queste sensazioni sono insite nell'anima mortale. E per non contaminare ciò che è divino, le creature hanno collocato ciò che è mortale in un'altra parte del corpo ed hanno così stabilito un istmo, un segmento, fra testa e petto: il collo. Le sensazioni, le passioni, eccetera, dimorano nel petto e nel cuore, ma per rendere il corpo il più perfetto possibile, al cuore, a mo' d'ausilio, hanno messo vicino il polmone esangue e poroso, affinché giungano ad esso aria ed alimento mediante cui refrigerarsi.

È curioso quanto Platone afferma del fegato³⁹⁸. La parte non razionale dell'anima sta nell'impulso di mangiare e bere, e non dà retta alla ragione; ma il fegato è stato creato affinché la forza del pensiero discenda dal νοῦς anche in questa parte irrazionale, consacrata al puro impulso, ed affinché questa venga ammonita da modelli, tipi ed εἶδολα (spauracchi). Se la parte irrazionale dell'anima è calma, nel sonno, ad essa appaiono visioni; infatti coloro che ci hanno fatto, memori del comandamento eterno del padre celeste di fare il corpo mortale tanto bene quanto possibile, hanno costituito la peggior parte di noi in maniera tale che anch'essa potesse in certo qual modo diventar partecipe della verità: e ad essa spetta la μαντεία [profezia].

Platone ascrive la profezia al lato irrazionale e fisico dell'uomo, e benché si creda spesso che in Platone la rivelazione, eccetera, sia ascritta alla ragione, ciò è falso. Si tratta d'un fenomeno razionale che ha luogo solo in ciò che non è razionale. Nessun uomo padrone della sua ragione partecipa d'una profezia che sia autentica e divina³⁹⁹. Si dà profezia soltanto quando nel sonno la forza dell'intelligenza è neutralizzata oppure è alterata dalla malattia o dall'esaltazione; l'uomo consapevole deve però interpretarla e spiegarla, poiché chi è preda d'una simile follia non è in grado di giudicarla. Lo sapevano già gli antichi: solo all'uomo consapevole spetta fare e conoscere se stesso e ciò che lo riguarda. Costui pensa ciò che coloro che sono vittime del sonno, della follia, eccetera, vanno dicendo. Questi sono gli aspetti principali della filosofia della natura di Platone.

3) *Filosofia dello spirito* In Platone non troviamo ancora nessuna esposizione particolareggiata dell'organamento dello spirito teoretico. Rispetto al conoscere, le differenze sono molto importanti, e sono già state menzionate; ciò che per noi è degno di nota, quanto allo spirito, è l'idea relativa alla natura etica dell'uomo, che Platone esplicita nei libri della *Repubblica*. A noi moderni, la natura etica dell'uomo sembra esser lungi dallo Stato, ma in Platone vi è piena consapevolezza che, se si vuol trattarne in maniera soddisfacente, cosicché essa veda riconosciuto il suo diritto e produca i suoi effetti, la si trova attiva solo entro l'organismo statale: l'autentica considerazione della natura etica culmina nella riflessione sullo Stato.

Nella *Repubblica*, Platone offre un cosiddetto ideale di costituzione statale, divenuto proverbiale per designare una chimera: dal momento che un simile ideale si può di certo pensarlo come qualcosa di fattibile, ma, si aggiunge, a condizione che gli uomini siano migliori, forse come quelli che vivono sulla luna; tuttavia per gli uomini che vivono su questa terra esso non è realizzabile; perciò, in fin dei conti, un ideale è qualcosa d'alquanto superfluo. Quanto ho asserito

poco sopra circa il rapporto della filosofia con lo Stato, mostra che un simile ideale non è da prendere in questo senso. In genere se un ideale possiede in se stesso verità in forza dell'idea, in forza del concetto, non è una chimera: è ciò che è vero; un simile ideale – che nell'idea viene conosciuto come vero – non è alcunché d'ozioso, d'inefficace, ma è ciò che è reale; l'autentico ideale non deve essere reale: è reale.

Bisogna sapere che cosa significhi 'reale'. Chiamiamo reale anche quel che vediamo ogni giorno, sebbene faccia parte del cosiddetto mondo dei fenomeni, delle apparenze. Di certo esiste ciò che è legato al tempo, ciò che è transeunte e può di sicuro recar con sé sufficienti affanni, ma ciò nonostante non possiede nessuna autentica realtà, non diversamente dalla particolarità del soggetto, dai suoi desideri, dalle sue inclinazioni. A questo proposito si deve pensare alla differenza stabilita in precedenza a proposito della filosofia platonica della natura. Il mondo eterno, come Dio in sé beato, è il mondo reale, non è da un'altra parte, non è nell'aldilà, bensì è il mondo realmente esistente considerato nella sua verità, non in quanto può venir toccato ed in genere come si manifesta ai sensi: all'udito, alla vista, e così via.

Dunque, se prendiamo in esame il contenuto dell'idea di Platone, ne segue che, in effetti, egli ha rappresentato la morale greca nel modo sostanziale ad essa proprio. La vita dello Stato greco, la moralità greca, è ciò che esprime l'autentico contenuto della repubblica platonica. Platone non è uomo da trastullarsi con teorie e principi astratti; il suo spirito vero ha riconosciuto e rappresentato ciò che è vero: l'autenticità del mondo nel quale viveva, di quell'unico e peculiare spirito che ha vissuto tanto in lui, quanto nel suo popolo. Nessuno può oltrepassare il proprio tempo; lo spirito del nostro tempo è il nostro spirito, ma ce ne vuole per riconoscere lo spirito del tempo come contenuto assoluto.

Più in dettaglio, è da osservare che Platone, nei libri della *Repubblica*, entra in argomento proponendosi di mostrare che cosa sia la giustizia⁴⁰⁰. Nel suo modo semplice ed ingenuo, egli afferma che in una simile ricerca ci si deve condurre come quando uno riceva l'incombenza di leggere una scrittura piccola e distante e gli si dica che altrove può trovare le stesse lettere, ma tracciate più grandi e più ravvicinate; cosicché costui preferirà leggere prima le più grandi per essere poi in grado di leggere con facilità anche le piccole. Lo stesso vale per la giustizia. La quale dev'esser mostrata non solo con riguardo al singolo caso, ma anche nello Stato, infatti essa, per come si manifesta entro lo Stato, viene espressa in una scala maggiore ed è più facile da riconoscere e da applicare al singolo. Attraverso questa similitudine, Platone traduce la domanda intorno alla giustizia in una trattazione sullo Stato.

Il pensiero fondamentale che sta alla base della *Repubblica* è da riguardare come il principio dell'etica greca. È vero che ciò che è etico possiede carattere sostanziale, cosicché ogni singolo soggetto agisca, viva e goda solo in questo spirito e ciò che è soggettivo abbia la sua natura seconda e spirituale come costume ed abitudine sostanziale; questo è il punto centrale. La nozione che s'oppone a questa relazione sostanziale tra individui e costumi è l'arbitrio soggettivo degli individui, cioè la morale, il fatto che l'individuo non agisca in modo spontaneo per rispetto e reverenza verso le istituzioni dello Stato e della patria, sibbene prenda una decisione a partire dalla propria coscienza, in base ad una propria convinzione morale e si determini in conformità di essa.

Il principio della libertà soggettiva è qualcosa di molto tardo, è il principio dell'epoca moderna e sviluppata; esso è penetrato anche nel mondo greco, ma come principio della rovina degli Stati greci, della vita greca. Dapprima compare come rovina, perché lo spirito greco, la costituzione politica e le leggi non avevano tenuto conto, né potevano tenere conto che il principio morale potesse mettere radici al loro interno. Si tratta di due principi non omogenei: perciò l'abitudine ed il costume greci dovettero tramontare. Platone ha riconosciuto ed afferrato lo spirito, il lato autentico, del suo mondo e l'ha esposto secondo la precisa convinzione che egli intende escludere e bandire questo nuovo principio e renderlo impossibile nella sua repubblica. Questo è il punto di vista assoluto della filosofia platonica, in quanto si fonda su ciò che nella sua epoca è sostanziale; tuttavia è anche relativo, poiché appartiene solo al mondo greco ed il principio successivo della moralità⁴⁰¹, della libertà soggettiva⁴⁰², è intenzionalmente escluso dallo Stato platonico. Ecco quanto v'è d'universale nell'ideale platonico dello Stato, il quale dev'esser considerato a partire da questa prospettiva.

L'indagine, condotta prendendo le mosse dal modo di vedere moderno, se un tale Stato sia possibile o sia il migliore, porta soltanto a punti di vista sbilenchi. Quel che conta in uno Stato moderno è la libertà di coscienza e che ogni individuo possa esigere il diritto d'occuparsi dei propri interessi particolari. Il che è però escluso dall'idea platonica.

In primo luogo, voglio ora indicare con richiami più dettagliati i punti principali, in quanto essi possiedono interesse filosofico. Si comincia da ciò che è giusto. Secondo Platone è opportuno considerare la giustizia scorrendo dello Stato: non è l'opportunità che lo spinge a questo, ma proprio l'idea, che esprime il fondamento dell'intero, secondo la quale l'esercizio della giustizia è possibile all'uomo solo in quanto egli sia membro dello Stato: il quale come tale è essenzialmente etico; solo una simile idea lo conduce a questa concezione della giustizia. L'uomo giusto esiste esclusivamente come membro morale dello Stato.

Più in dettaglio, si tratta della scomposizione dell'organamento che caratterizza la comunità etica, ossia delle differenze che si trovano nella sostanza etica: dello svolgimento dei momenti che si trovano nel concetto; i quali non sono indipendenti, ma solo mantenuti in unità. Questi momenti relativi all'organizzazione appaiono sotto tre forme: prima come classi⁴⁰³, poi come virtù, infine come aspetti inerenti al soggetto. È una conoscenza importante quella secondo la quale queste nozioni sono presenti sia nell'intero, sia come masse distinte chiamate classi. Senza le classi, lo Stato non ha nessuna organizzazione. Lo Stato è l'organizzazione di ciò che è sostanziale. Platone⁴⁰⁴ cita tre classi: 1) quella dei guardiani: uomini di Stato di formazione essenzialmente filosofica in possesso della vera scienza; 2) quella degli uomini di valore e 3) quella di chi esercita un mestiere, come l'agricoltura, l'allevamento, eccetera. Lo Stato è, al suo interno, un sistema di questi sistemi.

Platone passa poi a singole determinazioni, in gran parte di scarsa importanza e di cui sarebbe stato meglio fare a meno. Ad esempio indica denominazioni speciali per le classi, parla dell'educazione, di come le balie debbano allattare gli infanti, eccetera⁴⁰⁵. Fondamentale è l'educazione degli individui in funzione dello Stato ed in particolare in vista dell'accesso alla prima classe dei governanti; egli passa in rassegna i singoli strumenti formativi: la religione, la poesia, la scienza⁴⁰⁶. Dal suo Stato vengono banditi i poeti, Omero ed Esiodo, infatti allora cominciava a divenire seria la questione della credenza in Giove e nelle storie omeriche⁴⁰⁷; egli esamina ginnastica e musica e discorre soprattutto della filosofia. A questo proposito fa valere le argomentazioni più profonde e più eccellenti. Poiché Platone differenzia le classi in questa maniera, egli ottiene il risultato che, attraverso un siffatto organamento, le virtù siano presenti come viventi.

Le virtù, che egli ora esplicita, sono quattro; e sono denominate 'virtù cardinali'. La prima è la saggezza⁴⁰⁸, la scienza: scienza che non si riferisce a singoli ambiti e che non è prerogativa della moltitudine, ma che concerne l'intero; essa corrisponde alla prima classe, quella dei guardiani. La seconda virtù è il valore [militare], la salda affermazione dell'opinione giusta e conforme alle leggi circa quanto è potente e giusto che, fissata nell'animo, non indietreggia di fronte a desideri e passioni; essa corrisponde alla classe dei valorosi. La terza virtù è la temperanza, che ha potestà sulle passioni, che s'estende come un'armonia attraverso l'intero, in modo che anche gli uomini più deboli possano agire sull'intero ed a favore di esso operino in accordo reciproco. È la virtù di tutti, ma ha luogo specialmente nella terza classe: la quale in un primo tempo dev'esser condotta all'armonia, poiché non conosce l'armonia assoluta che le altre classi posseggono in se stesse. La quarta virtù è la giustizia. Essa consiste nel fatto che ogni singolo s'adoperi in vista d'una sola cosa, eserciti un'unica occupazione la quale si riferisca allo Stato, inserendosi nell'intero, ed alla quale la sua natura sia sommamente idonea: cosicché nessuno si dia d'attorno in modo inconsulto, ma abbia da fare solo quello che gli s'addice.

Dunque, la giustizia appare come quarta ed ultima virtù, anche se esprime direttamente i fondamenti dell'intero. La giustizia compare non appena si dia l'intero; essa significa per noi, secondo il suo autentico concetto, libertà in senso soggettivo; essa consiste qui nel fatto che ciò che è razionale pervenga alla sua esistenza e riceva il suo essere, nel fatto che la volontà razionale, la libertà razionale, giunga all'esistenza. Perciò Platone pone in modo generico la giustizia come determinazione dell'intero ed intende la libertà nel senso che ciò che è etico giunga all'esistenza attraverso l'organismo statale. Una simile esistenza è allora un modo necessario – non arbitrario – della natura.

Platone determina nella maniera che segue la terza forma, nella quale sono mostrati i medesimi aspetti, come si presentano nel soggetto⁴⁰⁹. Dapprima vi sono bisogni e desideri – fame e sete – ciascuno dei quali s'indirizza verso alcunché di determinato e solo a questo. Si tratta d'una determinazione del soggetto che corrisponde alla classe di chi lavora. Però in ogni coscienza si trova anche qualcosa che frena la soddisfazione di questi bisogni: il *lógos*, ciò che è razionale; cui corrisponde la classe di coloro che governano. Oltre a queste due nozioni ve n'è una terza, l'ira, θυμός, che da un lato è connessa al desiderio e dall'altro contrasta con esso, che è d'ausilio alla ragione ed è in grado di temperare le passioni. Se uno ha commesso un'ingiustizia e noi gli facciamo patire fame e freddo, allora costui tollera le pene, opposte al desiderio, tuttavia l'iracondo non rinuncia al suo diritto finché non la spunta o trova la morte. L'ira, θυμός, riguarda la classe dei prodi. Noi diam di piglio alle armi in difesa della patria. Dunque l'ira guida le passioni. La saggezza dello Stato è la medesima del singolo individuo; lo stesso dicasi per il valore e la moderazione. Questa è la maniera in cui Platone concepisce le cose in rapporto all'intero; la sua esposizione è un dettaglio, per sé privo di qualsiasi ulteriore interesse.

Ora, per quanto attiene all'altro punto di vista, l'esclusione del principio della libertà soggettiva, si tratta d'un caposaldo della repubblica platonica. In conformità della determinazione che esclude il principio della soggettività, Platone innanzi tutto non permette agli individui di scegliersi la classe d'appartenenza, come noi esigiamo in ossequio alla libertà: i reggitori dello Stato assegnano ad uno una particolare occupazione e ad un altro una carica pubblica, in funzione del loro giudizio sul talento, sulle attitudini, sull'educazione, eccetera, di ciascuno⁴¹⁰. Trae origine da ciò il fatto che Platone non tolleri nel suo Stato nessuna proprietà⁴¹¹; la proprietà è un possesso che m'appartiene in quanto io sono una certa persona ed entro il quale la mia personalità come tale, il soggetto astrattamente libero, viene all'esistenza ed alla realtà: per questo Platone non l'ammette.

In terzo luogo, nel suo Stato, Platone sopprime la vita familiare, in forza della quale una famiglia esprime un intero per sé. La famiglia è la sfera compiuta della personalità, è una relazione morale, che però si mantiene entro l'eticità naturale, che esclude ciò che è altro e nella quale l'individualità viene fatta valere come essenza. Presso di noi, in base al concetto della libertà soggettiva, è necessario che l'individuo disponga di proprietà; altrettanto necessaria, anzi sacra, è la famiglia. Per Platone i bimbi debbono essere sottratti alle madri subito dopo la nascita⁴¹². Egli li fa raccogliere e li fa allattare da balie tratte dal novero delle madri che hanno partorito e che non conoscono i loro figli; le donne vengono distribuite a caso, in maniera che la convivenza tra uomo e donna non implichi un'inclinazione personale e l'individuo non possa far valere le sue particolari doti, gusti, eccetera⁴¹³. I fanciulli ricevono un'educazione comune. Le donne, la cui caratteristica essenziale sarebbe la vita familiare, vengono private di quest'ambito loro proprio. Platone le manda anche in guerra e le mette quasi nelle stesse condizioni degli uomini; ma nutre scarsa fiducia nel loro valore e quindi le dispone dietro: non come riserve, bensì come retroguardia, per incutere paura al nemico ed impressionarlo con la quantità⁴¹⁴.

Con il rigetto della proprietà e della vita familiare, con la soppressione dell'arbitrio nella scelta della classe alla quale appartenere, con simili decisioni, che concernono il principio della libertà soggettiva, Platone crede d'aver chiuso fuori dalla porta del suo Stato tutte le passioni, gli odi, i contrasti, le discordie. Egli capisce a perfezione che il deterioramento della vita greca trae origine dal fatto che gli individui come tali vogliono far valere i loro scopi, le loro inclinazioni ed interessi, i quali hanno la meglio sullo spirito comune.

Senonché il principio della libertà soggettiva è poi divenuto necessario grazie alla religione cristiana, secondo la quale l'anima del singolo è scopo assoluto, cosicché esso è penetrato nel mondo in quanto necessario al concetto dello spirito: in tal modo ci si rende conto dell'inferiorità della costituzione politica platonica, la quale non è in grado di soddisfare l'esigenza superiore propria d'un organismo morale. Antitetico al principio di Platone è il principio che ciò che ha valore è la volontà del singolo in quanto tale: principio che in epoche successive è stato messo al primo posto, specialmente grazie a Rousseau⁴¹⁵. In séguito, questo principio s'è sviluppato sino all'estremo opposto, mostrando tutta la sua unilateralità.

E con questo lasciamo Platone, anche se da lui ci si separa malvolentieri. Venendo ad Aristotele, dobbiamo guardarci ancor più dalla prolissità, giacché egli è stato uno dei più ricchi, più versatili e più profondi geni della scienza che siano mai apparsi, e poiché in larga misura possediamo ancora le sue opere, la materia è molto estesa; purtroppo non potrò concedere ad Aristotele l'ampiezza che si merita. Dovremo limitarci ad un'esposizione generale della sua filosofia, soppesando in che misura egli si sia spinto oltre il principio platonico.

Trattando d'Aristotele, un buon motivo per dilungarsi sarebbe che a nessun filosofo è stato fatto tanto torto, quanto a lui, da tradizioni ispirate alla sua filosofia ma prive di pensiero, che si sono perpetuate e che sono ancora all'ordine del giorno⁴¹⁶. Platone viene letto molto, ma Aristotele, di questi tempi, è poco noto⁴¹⁷; quasi nessuno conosce i suoi lavori speculativi e logici; da vent'anni a questa parte, egli non viene quasi studiato. Logica e poetica restano ciò che è meglio conosciuto. In epoca moderna s'è resa maggior giustizia alle sue opere di storia naturale, ma non è andata così per le sue vedute filosofiche.

L'abituale, fallace, punto di vista è quello secondo il quale la filosofia aristotelica e platonica sarebbero diametralmente opposte; che questa sia idealismo e quella realismo, ed invero realismo nel senso più banale secondo cui l'anima sarebbe una *tabula rasa* (Locke) e riceverebbe i suoi concetti dal mondo esterno; la filosofia d'Aristotele sarebbe un empirismo, eccetera⁴¹⁸. Noi mostreremo che Aristotele supera Platone in profondità speculativa, poiché ha cognizione della speculazione più fondamentale, e mostreremo che egli permane essenzialmente nel più profondo idealismo nonostante il suo ampio diffondersi sul terreno empirico.

Aristotele è di Stagira, in Tracia, città affacciata sul golfo di Strimone: una colonia greca che si trovava sotto il dominio macedone; Aristotele nasce il primo anno della XCIX Olimpiade, 384 a.C., Platone era nato il terzo anno della LXXXVII Olimpiade [428 a.C.]; perciò Aristotele è più giovane di quarantotto anni e nasce dodici anni dopo la morte di Socrate⁴¹⁹. Suo padre era Nicomaco, medico personale del re macedone Aminta, padre di Filippo. Dopo la scomparsa del padre – perse presto i genitori – Aristotele fu educato da Prosseno: per tutta la sua vita onorò la di lui memoria. Si prese cura del figlio di lui, Nicanore, che adottò e nominò suo erede.

All'età di diciassette anni si recò ad Atene dove visse vent'anni frequentando Platone; egli ebbe occasione di far approfondita conoscenza della filosofia platonica, sicché, quando si sente dire che non l'avrebbe intesa, questa si mostra, già solo in base alle circostanze esteriori, come una congettura arbitraria e tutt'affatto infondata. Platone non nominò Aristotele suo successore nell'Accademia, bensì Speusippo. Su questo furono raccontati da Diogene Laerzio⁴²⁰ una quantità di aneddoti. In effetti, Platone ha avuto per successore Aristotele: ma nel senso che questi ne fece progredire la filosofia.

In séguito, Aristotele lasciò Atene, e trascorse alcuni anni presso Ermia, signore di Atarneo in Misia, il quale era stato compagno d'Aristotele nella scuola di Platone; egli visse presso di lui tre anni. Ermia era un principe indipendente, ma fu inviato in Persia da Artaserse dove venne crocifisso. In suo onore Aristotele fece erigere una statua a Delfi, recante un'epigrafe che s'è conservata, donde risulta che egli cadde subdolamente in potere dei persiani. Del pari, Aristotele gli rese onore con un bell'inno alla virtù. Aristotele sposò la figlia⁴²¹ di Ermia, ma riparò a Mitilene per non venir coinvolto nel di lui destino. Venne poi convocato da Filippo di Macedonia con una celebre lettera⁴²², affinché sovrintendesse all'educazione d'Alessandro, il quale aveva allora quindici anni. Egli scrive: «Ho un figlio, ma ringrazio gli dèi meno di avermelo donato che non di averlo fatto nascere nel tuo stesso tempo», ed esprime ad Aristotele la speranza che egli avrebbe cresciuto Alessandro degno di lui e del suo regno. A corte Aristotele godeva dell'amore di Olimpiade⁴²³. Nella storia risulta come un brillante destino esser stato il precettore d'Alessandro; che cosa sia diventato il suo allievo è noto; la grandezza delle imprese e dello spirito d'Alessandro forniscono su Aristotele la più elevata testimonianza – se egli mai ne abbisognasse – rispetto all'educazione da lui impartitagli. Aristotele aveva in Alessandro un più degno allievo di quello che Platone aveva trovato in Dionisio. Questa è la miglior refutazione delle chiacchiere sull'inutilizzabilità pratica della filosofia.

Che Aristotele non si sia comportato con Alessandro ispirandosi alla consueta educazione principesca, lo vediamo da circostanze esteriori ed in genere non ci è permesso reputare Aristotele

capace di simili superficialità. Quando Alessandro, al culmine delle sue conquiste nel profondo dell'Asia⁴²⁴, udì che Aristotele aveva reso noti scritti di contenuto speculativo, gli inviò una lettera di biasimo nella quale gli scrisse che non avrebbe dovuto render noto al popolo ciò di cui s'erano occupati insieme. Aristotele rispose: «Che era stato reso noto, ma che – come del resto in precedenza – non era stato reso noto»⁴²⁵. Quello che, nella formazione d'Alessandro, può essere attribuito ad Aristotele ed alla filosofia è che l'indole, la peculiare grandezza delle sue inclinazioni naturali siano state elevate alla perfetta libertà, alla completa indipendenza cosciente di sé: quali vediamo espresse nei suoi obiettivi e nelle sue azioni.

Le spedizioni d'Alessandro in Asia ebbero per Aristotele l'effetto immediato che egli fu messo in condizione di diventare il padre della storia naturale, che doveva constare di cinquanta parti⁴²⁶. Come anche in epoca moderna vi sono stati comandanti militari che si sono interessati alle arti ed alle scienze⁴²⁷, Alessandro dispose che, da tutti i luoghi per i quali transitava, fossero inviati ad Aristotele animali e piante. Dovettero occuparsene alcune migliaia di uomini i quali si dedicarono alla caccia, alla pesca ed all'uccellazione.

Dopo che Alessandro diede inizio alla sua campagna in Asia, Aristotele fece ritorno ad Atene, dove insegnò presso un'istituzione pubblica denominata Liceo. Pericle l'aveva fatta erigere per l'addestramento delle reclute. Vi si trovavano un tempio, dedicato ad Apollo Licio, e dei vialetti alberati; la filosofia aristotelica trae il nome di peripatetica da questi vialetti (περιπατοί) e non dal deambulare di Aristotele.

Egli visse ad Atene, insegnando per tredici anni; tuttavia, dopo la morte d'Alessandro [323 a.C.], su Aristotele si scatenò una tempesta, formatasi in precedenza ma tenuta a freno per timore del sovrano. Aristotele fu accusato d'empietà. I dettagli sono riportati in maniere diverse: ad esempio, gli si sarebbero imputati il suo inno ad Ermia e l'epigrafe sulla statua di costui. Quand'egli vide avvicinarsi il pericolo, fuggì a Calcide, in Eubea, l'odierna Negroponte, dichiarando che se ne andava per non dare nessuna occasione agli ateniesi di recare ancora una volta offesa alla filosofia. Qui morì l'anno seguente, nel 322 a.C., a sessantatré anni.

Quanto ai suoi scritti, in questa sede non mi è possibile entrare nei dettagli. Diogene Laerzio⁴²⁸ menziona parecchi titoli, ma non si sa con esattezza a quale scritto, tra quelli presentemente noti, corrisponda ciascun titolo. Quanto al numero delle righe, egli dà quello di 445.270 linee. Una miriade di linee vale un nostro alfabeto, dunque nella sua opera si danno quarantaquattro alfabeti; quel che ne è restato ammonta a circa dieci, undici alfabeti, pertanto solo ad un quarto del totale⁴²⁹. Se si legge quel che viene narrato circa la sorte dei manoscritti aristotelici, c'è poco da sperare che per noi si sia conservato qualcosa e sorgono molti dubbi circa la loro autenticità. Teofrasto, successore d'Aristotele, aveva una cospicua biblioteca⁴³⁰; in séguito i manoscritti pervennero ad Alessandria, dove la biblioteca fu preda delle fiamme all'epoca della presa della città effettuata da Giulio Cesare. Altri manoscritti finirono in una cantina d'Atene, tra la sporcizia, e giunsero a Roma insieme al bottino di Silla; la muffa e gli svariati detentori possono aver molto influito quanto a mutamenti e corruzioni. Quello di cui disponiamo ci pone tuttavia a sufficienza in condizione di farci un'idea precisa, nel complesso⁴³¹, nonché in parecchi dettagli⁴³², della filosofia aristotelica.

A questo proposito, innanzi tutto si deve osservare che quanto è stato chiamato 'filosofia aristotelica' ha avuto svariate forme, molto diverse nelle diverse epoche. Ancor oggi si conosce Aristotele più dalla tradizione che dallo studio dei suoi scritti; e questo vale in particolare per la sua estetica. Ad esempio, a proposito della tragedia, i francesi⁴³³ si richiamano all'unità di tempo, di luogo e d'azione. Senonché, Aristotele menziona l'unità di tempo solo di passata, d'unità di luogo non parla affatto e tratta invece dell'unità d'azione.

Al tempo di Cicerone, la filosofia peripatetica era una forma popolare di filosofia, riferita per lo più all'ambito morale. Allora non pare trovasse udienza la filosofia propriamente speculativa d'Aristotele. In Cicerone non s'incontra nessun concetto relativo al versante speculativo della filosofia aristotelica. Un'altra forma è la filosofia alessandrina, chiamata anche neoplatonica, ma che altrettanto bene può dirsi neoaristotelica, e poi la filosofia scolastica che si caratterizza come filosofia aristotelica. Gli scolastici si sono molto occupati d'Aristotele, ma la configurazione che la filosofia d'Aristotele ha assunto presso di loro non è quella genuina; gli svolgimenti particolareggiati, e l'ampia estensione della metafisica dell'intelletto e della logica formale che

troviamo in essi, non sono affatto aristotelici. La più antica filosofia scolastica proviene dalle tradizioni dell'insegnamento aristotelico; tuttavia solo quando gli scritti d'Aristotele divennero noti in occidente, si formò una filosofia aristotelica, che in parte si contrappose a quella scolastica. Il grande Tennemann⁴³⁴ è troppo poco fornito di senso filosofico per poterla afferrare. Le sue traduzioni, rispetto al testo greco, sono del tutto contraddittorie e spesso lo rovesciano sino ad affermare l'opposto.

La concezione comune della filosofia aristotelica è quella secondo la quale essa si baserebbe sull'empirismo ed Aristotele avrebbe fatto di quel che si è soliti chiamare esperienza il principio del sapere e del conoscere in genere⁴³⁵. Per quanto, da un lato, questo punto di vista sia falso, il motivo che lo sorregge è però da cercare nella maniera del filosofare aristotelico. Per convalidare una simile interpretazione ci si serve d'alcuni particolari luoghi che, a questo scopo, vengono posti in risalto, e che sono quasi gli unici ad essere stati capiti; ci torneremo più avanti⁴³⁶.

Innanzitutto si deve richiamare il procedimento aristotelico. Aristotele appare come un osservatore pensante del mondo, capace di prendere in considerazione tutti gli aspetti dell'universo: come uno dei più grandi geni mai esistiti. Tutti gli aspetti del sapere trovano ricetto nel suo spirito; tutti lo interessano e tutti egli ha trattato a fondo ed in maniera dettagliata. Aristotele procede fondamentalmente in questi termini: assume un oggetto del quale si occupa e ne considera le caratteristiche. Ad esempio, egli afferma⁴³⁷ che l'essenza (οὐσία), o la categoria, di simultaneo consiste in questa ed in quella determinazione, che possiede questo o quel senso. Può esser faticoso seguirlo in una simile enumerazione. Da questa serie di notazioni, egli passa alla considerazione pensante ed alla determinazione dell'oggetto secondo i differenti lati, cosicché ne risulti il concetto, ne emerga il concetto autentico, speculativo, l'ᾠον: qui Aristotele diventa propriamente filosofico e ad un tempo sommamente speculativo. Certo gli manca la bella forma, la dolcezza propria dell'esposizione platonica, il tono conversativo, ciò nonostante impariamo a conoscere l'oggetto anzitutto nella sua determinazione e nel suo concetto definito; appunto nell'unificazione delle determinazioni del concetto, non meno che nella semplicità del procedimento e nella concisione del giudizio, stanno la grandezza e la maestria d'Aristotele.

Si tratta d'un metodo che possiede una grande efficacia e che è stato usato spesso anche nella nostra epoca, principalmente dai francesi⁴³⁸; esso merita un'ancora più ampia applicazione. È forse il miglior metodo per filosofare, per ricondurre al pensiero gli aspetti che connotano la rappresentazione comune d'un oggetto, per ricondurli all'unità, entro il concetto; tuttavia, in quanto assume gli oggetti per come essi sono nella rappresentazione, questo metodo presenta carattere empirico; non vi è in quest'assunzione nessuna necessità, sebbene l'essenziale resti la necessità del passaggio da una determinazione all'altra. Questo significa il progresso della filosofia.

Aristotele procede nella stessa maniera, sia rispetto alle singole cose, sia nel complesso. Così tratta dell'insieme dell'universo, del mondo spirituale e sensibile, ma questa gran quantità è rilevata solo come una serie d'oggetti. Nel concetto di filosofia d'allora non v'è ancora traccia di costruzione, dimostrazione, deduzione. V'è l'aspetto empirico della considerazione degli oggetti l'uno dopo l'altro, il che però ha a che fare con la maniera esteriore [di trattarli]. Il resto, verso cui Aristotele progredisce, è speculativo in sommo grado.

In secondo luogo, v'è la natura e la destinazione⁴³⁹ della sua idea. In generale si può affermare che Aristotele proclami la cognizione del fine come il sapere essenziale. In ogni cosa, però, il fine coincide con il bene⁴⁴⁰. Sul valore della filosofia, di cui discute nel secondo capitolo del primo libro della *Metafisica*⁴⁴¹, egli afferma che s'iniziò a filosofare per sfuggire all'ignoranza. Ne segue che il sapere viene perseguito per amore del conoscere e non per utilità, per un qualche altro uso. Ad una simile conoscenza ci si volge solo quando s'è data soddisfazione alle necessità esteriori. Come è libero colui che esiste per amore di se stesso e non d'un altro, così pure la filosofia è l'unica libera tra le scienze, giacché essa sola esiste per se stessa. Perciò a buon diritto non è ritenuta possesso umano: la natura dell'uomo è dipendente, δούλη, in molte maniere, la filosofia è libera. Simonide, riferisce Aristotele, ascrive solo a Dio una simile dignità e reputa però indegno dell'uomo non ricercare questa scienza che è a lui conforme. Nonostante i poeti affermino che l'invidia esprime la natura del divino, cosicché all'uomo non sarebbe concesso pervenire alla conoscenza, ebbene essi mentono, poiché è indegno dell'uomo non voler ricercare ciò che è superiore, ciò che è ad esso

conforme.

Intendo prima parlare della metafisica aristotelica e delle sue caratteristiche, in secondo luogo, esporre il concetto fondamentale della natura, quale esso si presenta in Aristotele; in terzo luogo, voglio accennare alcune cose circa lo spirito e l'anima, e da ultimo voglio soffermarmi in modo particolareggiato sul suo concetto della logica.

1) *Metafisica* Riguardo al principio, la filosofia aristotelica è diversa da quella di Platone, il quale determina l'idea come il bene, il fine, come ciò che è universale in genere. Aristotele va oltre. Abbiamo detto che l'idea platonica è in se stessa essenzialmente concreta, è determinata in se stessa. In quanto l'idea è determinata in se stessa, si deve mettere in risalto e si deve cogliere più in dettaglio il rapporto dei momenti al suo interno, ed il reciproco riferimento di questi momenti dev'esser colto come attività in genere. Nella nostra mente abbiamo ben presenti le manchevolezze dell'idea, di ciò che è universale, del pensiero, del concetto, di ciò che è soltanto in sé; ciò che è universale, per il fatto d'esser tale, non ha ancora nessuna realtà; l'attività dello sviluppo non è ancor posta. Ciò che è meramente in sé risulta inerte: così la ragione e le leggi sono alquanto d'astratto. Ma ciò che è razionale deve possedere anche la nota dell'attività.

In generale l'idea platonica coincide con ciò che è obiettivo, e non ne viene ancora messo in risalto il principio della vita, della soggettività, il quale ultimo è caratteristico d'Aristotele: non nel senso d'una soggettività accidentale e solo particolare, bensì nel senso della soggettività pura. Anche in Aristotele il bene, il τοῦ ἔνεα⁴⁴², la finalità, ciò che è universale sono il fondamento, sono ciò che è sostanziale (οὐσία), ed egli tiene fermo l'universale, il fine: che Aristotele fa valere, in opposizione soprattutto ad Eraclito ed agli eleati⁴⁴³. Il divenire d'Eraclito è certo una determinazione importante ed essenziale, tuttavia il mutamento manca ancora della determinazione dell'identità con sé, della stabilità, dell'universalità. Ad esempio una corrente muta di continuo, ma è anche qualcosa di perenne, ed è più ancora un'immagine, un'esistenza in generale.

Aristotele s'interroga su ciò che muove, e questo è il *lógos*, il fine. Dunque, come tiene fermo a ciò che è universale contro il principio del puro mutamento, così all'inverso fa valere l'attività contro Pitagora e contro Platone, contro i numeri pitagorici. 'Attività' significa anche mutamento, ma ciò che in precedenza era mutamento è posto come quello che si conserva nell'identità con se stesso, come attivo all'interno di ciò che è universale, come mutamento uguale a se stesso. 'Attività' designa un determinare inteso come determinare se stesso secondo la propria differenza. Invece nel mutamento puro non è ancora insita la conservazione di sé. Ciò che è universale è attivo, determina se stesso, e la finalità è il determinare se stesso, il realizzare se stesso. Questi sono i punti principali che importa notare in Aristotele.

Più in dettaglio sono due le forme principali, e cioè quella della possibilità (δύναμις) ed in secondo luogo della realtà, e cioè l'energia (ἐνέργεια) o ancor più determinatamente l'entelechia⁴⁴⁴. Queste sono determinazioni che, in Aristotele, si presentano dappertutto e che è necessario conoscere per capirlo. In Aristotele possibilità (δύναμις) non significa 'forza', bensì quel che semmai potremmo definire 'facoltà', 'capacità'. Gli scolastici traducono *potentia*. Non si tratta d'una possibilità indeterminata, bensì di ciò che è obiettivo, di ciò che, secondo Aristotele, è in sé. Tale è l'idea che è solo *potentia*; energia (ἐνέργεια) è invece la forma, ciò che è efficace, ciò che è in grado d'agire. Se diciamo 'essenza', con ciò non è ancor posta l'attività. L'essenza è solo in sé, è solo la possibilità, è δύναμις, è ciò che è obiettivo senza soggettività, privo della forma infinita. 'Energia' è la forma infinita nella sua verità, pensata come attiva.

Come in Platone, ciò che prevale è il principio affermativo, l'idea in quanto uguale a se stessa solo in astratto: in Aristotele s'aggiunge, e viene messo in risalto, il momento della negatività, non come mutamento o come nulla, bensì in quanto distinguere, in quanto determinare. La sostanza, οὐσία, è in Aristotele un concetto fondamentale; essa è ciò che è; ed è anche la materia, ὕλη; il rapporto più ravvicinato tra forma e materia, tra possibilità e realtà o energia o entelechia, fornisce i diversi modi delle sostanze, le quali in Aristotele appaiono più come considerate una dopo l'altra, che non come raccolte in un sistema⁴⁴⁵.

Ora, una sostanza finita, una sostanza sensibile e percepibile, in quanto forma, è tale da avere una materia, una ὕλη, rispetto a cui la forma è qualcosa di distinto ed esteriore; la separazione della

forma, di ciò che è esteriore, dalla materia, esprime la natura di ciò che è finito in genere. La forma, nella sostanza, è anche ciò che è efficiente; in una statua si suole distinguere la materia dalla forma. ‘Forma’ designa ciò che è attivo, la cui distinzione dalla materia della statua è però esteriore. La sostanza sensibile, afferma Aristotele, ha in essa il mutamento, ma in maniera tale da passare nell’opposto. Ad esempio, un colore prende il posto d’un altro che scompare. Ciò che permane in questo cambiamento è la materia, il soggetto, il fondamento, ὑποκείμενον, a cui il cambiamento, la forma ineriscono.

Le categorie principali che Aristotele menziona sono le seguenti. Innanzi tutto le differenze, riferite al ‘che cosa’, all’essenza, τὸ εἶδος, κατὰ τὸ τί εἶναι, ossia la finalità, la determinatezza semplice: secondo cui ad esempio l’uomo è un essere vivente dotato di ragione. La seconda determinazione è la qualità, τὸ ποῖον: qui si hanno le diverse proprietà. Vengono poi la quantità, τὸ πῶσον, e da ultimo il luogo, il ποῦ. Si tratta delle categorie della crescita e della decrescita, del nascere e del perire, del mutamento secondo il luogo: la materia è il sostrato di questi mutamenti; la materia patisce mutamenti. Dunque, nella sostanza sensibile, la materia è il soggetto del cambiamento. L’attività, l’energia, ἐνέργεια, l’actus, in quanto contiene ciò che deve divenire, è l’intelletto, il νοῦς. Nella sostanza sensibile si verifica solo il cambiamento, il passaggio nell’opposto. Sicché, in quanto l’attività contiene ciò che deve divenire, essa è l’intelletto, il νοῦς, ed il contenuto è la finalità, la quale a sua volta consiste nel venir posta o realizzata mediante l’attività, mediante l’energia.

L’energia, ἐνέργεια, si presenta anche come entelechia, che è una determinazione più precisa dell’energia: ma in quanto essa è attività libera che ha il fine in se stessa, che lo pone a se stessa e che è attiva per porselo, in quanto è il determinare come determinazione e realizzazione del fine. L’anima è essenzialmente entelechia, λόγος, è il determinare universale che muove se stesso, che produce ciò che pone la finalità. Quindi la sostanza assoluta, ciò che è vero in sé e per sé, è ciò che non è mosso, ciò che è immobile ed eterno, ma che ad un tempo è attività pura, actus purus⁴⁴⁶. Gli scolastici l’hanno riguardata a buon diritto come la definizione di Dio: Dio è l’actus purus⁴⁴⁷. Dio è la pura attività, è ciò che è in sé e per sé. Detto altrimenti, Dio è la sostanza che nella sua possibilità include anche la realtà, e la cui essenza (δύναμις, potentia) è l’attività stessa, dove l’una e l’altra non sono separate⁴⁴⁸. All’interno della sostanza la possibilità non è diversa dalla forma, essa produce da sé il suo contenuto e pone da sé le proprie determinazioni.

La sostanza è senza ὕλη; infatti quest’ultima è appunto ciò che è passivo, è ciò a cui inerisce il mutamento e che pertanto non è immediatamente identico con l’attività pura. Da questo punto di vista, Aristotele conclude che non si deve affermare – come fanno i teologi – che all’inizio c’era il caos, χρόνος [il tempo], o la notte. Questo sarebbe falso: l’attività, l’energia, l’entelechia è sì ciò che viene prima, τὸ πρότερον, ma non dev’esser pensata precedente nel tempo rispetto alla possibilità: difatti l’essenza prima è ciò che resta sempre uguale a se stesso, con la medesima efficienza. Nell’ipotesi del caos, si pone un’efficienza diretta verso altro e non verso se stessa. Come autentica οὐσία, bisogna presupporre quel che si muove in se stesso, quel che si muove in circolo. Questo non è vero solo sul piano razionale, ma anche alla luce dei fatti (ἐργῶν). L’essenza assoluta visibile è il cielo eterno. Come cielo appare mosso, ma esso è anche ciò che muove, come il circolo della ragione che ritorna in se stessa. Ciò che non è mosso è esso stesso l’essenza, ossia l’energia; è ciò che non è mosso che muove; questa è una considerazione importante. L’idea, ciò che è uguale a se stesso, muove pur restando in relazione a se stessa [ossia non mossa]. Ora, al principio di ciò che è immobile e che tutto muove, sono sospesi il cielo e la natura; il sistema permane in eterno e resta sempre uguale: ad un singolo essere è concessa in esso una breve dimora.

Nella metafisica aristotelica il momento principale è che il pensare e ciò che è pensato sono uno: che ciò che è oggettivo ed il pensare, l’energia e quel che viene mosso, sono un’unica e medesima cosa. Aristotele del pensare afferma: il suo possesso è attività; è attivo poiché possiede energia, ἐνεργεῖ ἔχων. Egli distingue due tipi di νοῦς: attivo e passivo o che patisce, παθητικός⁴⁴⁹; il νοῦς in quanto passivo è ciò che è in sé, l’idea assoluta considerata in sé, il padre⁴⁵⁰; ma esso viene posto solo come qualcosa d’attivo. Questo primo, non mosso, in quanto separato dall’attività, in quanto passivo, è tuttavia nello stesso tempo, in quanto assoluto, l’attività stessa. Il νοῦς è anche attivo e non solo capace di patire. Dunque, il νοῦς in sé è tutto, ma è realtà solo mediante l’attività.

Il resto della metafisica aristotelica⁴⁵¹ indaga più in dettaglio questi temi – che cosa sia l'idea, il principio, l'ἀρχή, l'αἰτία, eccetera –, ma lo fa in maniera sconnessa, secondo una successione slegata, sebbene poi, dopo aver passato in rassegna le nozioni una per una, il tutto sia congiunto entro un concetto speculativo.

2) *Fisica e filosofia della natura* La fisica di Aristotele è contenuta in un'intera serie di opere, le quali formano un insieme compiuto relativo alla filosofia della natura. La prima opera, gli otto libri della *Fisica*, racchiude la dottrina del movimento, dello spazio e del tempo. Aristotele vi tratta dapprima ciò che ha valore generale. Seguono i libri sul cielo, sulla natura dei corpi in genere e sui primi corpi reali, sulla terra, sui corpi celesti, nonché sulla reciproca relazione tra corpi, ossia su gravità e leggerezza. Egli viene poi alla considerazione degli elementi. In terzo luogo, ci sono i libri sulla generazione e sulla corruzione, sul processo fisico; Aristotele tratta dei diversi momenti che entrano in gioco: caldo e freddo. In quarto luogo, a ciò si collega la meteorologia, ossia il processo fisico preso nelle sue forme più particolari: pioggia, brina, venti, arcobaleno, grandine, neve, ebollizione, cottura ed abbrustolimento, eccetera⁴⁵²; nulla è omissso. Qui l'esposizione diviene più empirica. Egli tratta anche della natura organica e perciò – in quinto luogo – della locomozione degli animali; e fornisce anche – in sesto luogo – una storia degli animali, delle parti degli animali, un'anatomia, e discorre della generazione degli animali, di fisiologia. Viene poi alla differenza tra gioventù e vecchiaia, tra sonno e veglia, e discorre della respirazione, del sogno, della brevità e della longevità della vita, e così via⁴⁵³. Gli viene attribuito anche – in settimo luogo – uno scritto sulla fisiologia delle piante. Insomma la filosofia della natura viene considerata nell'ampiezza integrale del suo contenuto esteriore.

Della fisica d'Aristotele voglio accennare almeno al concetto principale. Da Aristotele il concetto di natura viene presentato nella maniera più elevata e più autentica: maniera che è stata richiamata in vita nell'età moderna da Kant; il quale, sebbene nella forma soggettiva che esprime l'essenza della sua filosofia, ne stabilisce il concetto in modo vero⁴⁵⁴. In Aristotele, rispetto all'interpretazione di ciò che è naturale, si deve tener conto di due aspetti⁴⁵⁵. La prima considerazione è quella secondo la necessità esteriore: in base ad essa, tutto ciò che è naturale viene assunto in modo tale da esser determinato dall'esterno, in funzione di cause naturali. In secondo luogo, vi è la considerazione teleologica, la quale però all'inizio non va oltre la finalità esteriore; la trattazione oscilla fra questi due piani. Si va in cerca delle cause esterne, oppure del fine che ha la tale determinazione o la tal'altra relazione, eccetera, e si resta impigliati nella forma propria d'una teleologia esteriore. Il fine delle cose è posto da Aristotele al di fuori di ciò che è naturale. Simili nozioni erano note ad Aristotele ed egli ne indaga il carattere intrinseco ed essenziale.

Aristotele afferma⁴⁵⁶ che la natura si comporta, o che in essa accade, come quando Giove fa piovere: il che avviene non affinché il grano cresca, bensì di necessità; è poi accidentale che il grano ne benefici. È un caso: ciò vuol dire che si tratta d'una relazione improntata alla necessità, però ad una necessità esteriore: tale è la contingenza. L'effetto è necessario solo in senso relativo. Se il grano va in malora, non per questo si mette a piovere: tutto avviene senza un nesso. Dunque, che cosa impedisce che quel che appare come un insieme di parti – ad esempio le parti d'un animale, d'una pianta – secondo la natura non si comporti anch'esso in maniera accidentale, in conformità d'una simile casuale necessità? Per esempio, il fatto che i denti anteriori, gli incisivi, siano acuminati ed adatti a sminuzzare, mentre quelli posteriori, i molari, siano larghi ed idonei alla triturazione ed allo schiacciamento degli alimenti, ebbene questo può anche esser contingente e dovuto ad una necessità esteriore e non essersi verificato in vista d'un preciso scopo, cosicché ciò risulti come se fosse conforme ad un fine solo in maniera accidentale, e si perpetui così. Questi pensieri sono stati svolti soprattutto da Empedocle; il quale ha descritto l'origine prima delle cose come un mondo popolato di mostri, che però come tali non furono in grado di conservarsi e perciò andarono in rovina, dal momento che non erano adatti al loro ambiente. Questo è un modo di vedere al quale una filosofia della natura perviene agevolmente: le prime formazioni sono per così dire delle prove della natura, e tra esse non possono durare quelle che non si mostrano conformi allo scopo.

Aristotele obietta che è impossibile avere un'idea simile, infatti quel che si verifica secondo

natura si verifica sempre o per lo più: niente accade per caso. In ciò in cui è presente un fine, τέλος, tanto ciò che precede quanto ciò che segue è fatto in vista di esso. L'una è la condizione, l'altro il prodotto. Che qualcosa sia fatto secondo uno scopo ed in vista d'un fine, questo esprime la sua natura; il fine è appunto la sua natura; lo scopo che si realizza è la sua natura. Come la natura d'un qualcosa è, così esso vien fatto, e ciò che ad esso inerisce, le parti, ad esempio le membra, i denti, eccetera, si danno in vista del fine. Chi accoglie le immaginazioni concernenti ciò che è accidentale sopprime la natura e quanto è naturale. Ciò che è naturale è ciò che ha il principio in se stesso, è ciò che è attivo e che, mediante la propria attività, perviene al suo fine o al principio. Se la rondine costruisce il suo nido, se il ragno tesse la sua tela, se gli alberi mettono radici in terra, allora in essi v'ha una causa che conserva se stessa e capace di produrre: v'ha un fine.

In queste vedute d'Aristotele è contenuto il concetto caratteristico di vita, ma il concetto aristotelico di natura, d'essere animato, è poi andato perduto, esso è assente nella maniera oggi consueta di considerare i corpi organici, in base alla quale s'assumono peso, impulso, rapporti chimici, ed a fondamento della quale stanno in genere connessioni esteriori. Questo concetto si ripresenta solo nella filosofia kantiana: ciò che vive è scopo a se stesso ed occorre sia giudicato in quanto è il fine stesso; invero per Kant il fine possiede solo forma soggettiva, quasi fosse detto in funzione dei nostri ragionamenti soggettivi; tuttavia in ciò v'ha questo di vero: il fine stesso è quel che produce, è quel che produce se stesso, che conquista se stesso, ed in ciò consiste la conservazione della formazione organica. Ecco quel che chiamiamo fine, τέλος: l'ἐνέργεια, l'efficacia, l'ἐντελέχεια d'Aristotele.

Inoltre Aristotele⁴⁵⁷ ricorda che nella natura va come nell'arte. I grammatici fallano, i medici stendono talvolta ricette errate, i farmacisti sbagliano barattolo e non raggiungono il risultato terapeutico che s'erano prefissi. Allo stesso modo è manchevole la natura che partorisce mostri ed aborti: tuttavia sono gli errori di chi opera in vista d'un fine. A tal proposito si pensa di solito alla finalità esteriore, alla considerazione teleologica, ma Aristotele vi s'oppone, affermando che, se la natura è l'essere attivi in vista d'un fine, allora è assurdo non voler pensare ad un operare conforme allo scopo quando ciò che muove non compie nessuna riflessione, né si consulta con se stesso. L'architetto progetta tranquillamente la casa entro la sua testa: noi poi trasponiamo nella natura quest'immagine di finalità esteriore. Ma, osserva Aristotele, riconoscere l'operare in vista d'un fine solo laddove si verifica una riflessione è privo di senso. Neppure nell'arte si compiono consultazioni: e l'operare della natura è simile più di qualsiasi altro a quello dell'arte. Aiutarsi è un istinto, un impulso, non uno scopo cosciente, ma è produttivo e capace di raggiungere realmente un fine. È questo il vero, profondo ed integrale concetto di natura, di vita.

Una seconda osservazione d'Aristotele va contro l'altro aspetto, la necessità meramente esteriore; egli afferma che ciò che è puramente necessario viene rappresentato come quando si reputi che una casa esista per necessità in quanto, secondo la loro natura, ciò che è pesante – le pietre – vada verso il basso e ciò che è leggero – il legno – vada verso l'alto. Ora, è vero che una casa non diviene tale senza l'impiego di questi materiali, tuttavia essa non è divenuta tale in forza di simili rapporti (pesantezza e leggerezza). Così avviene in tutto ciò che ha un fine in se stesso. Quel che ha uno scopo non esiste senza ciò che è necessario; ma questo non significa che esista grazie ad esso: ciò che è necessario si comporta come la materia, come un'ipotesi.

Lo scopo è il λόγος, il fondamento autentico, ed il λόγος è ciò che muove⁴⁵⁸. Entrambi sono principi, ma il λόγος, rispetto alla materia, è più elevato: esso abbisogna sì di quel che obbedisce alla necessità, ma lo tiene in suo potere: non gli permette d'esprimersi per sé, ma lo governa. Il fine, l'attività libera possono essere rappresentati come un circolo, come un'azione che torna in se stessa. La necessità esteriore è invece come una linea, essa può estendersi sia in avanti sia indietro, dal momento che il suo operare non è razionale, è solo esteriore ed incapace di determinare se stesso. La finalità, il circolo, è invece in grado di farlo e rientra in se stesso, muta la necessità, l'assimila e si mantiene come un circolo che ritorna su se stesso. La cosa più difficile e più importante è pensare i due principi come uno solo. Su questo riposa il concetto fondamentale di ciò che è naturale.

Aristotele⁴⁵⁹ tratta poi di spazio e tempo, eccetera; le sue osservazioni in merito sono molto difficili e penetranti. Egli indaga con grande pazienza tutte le concezioni che ci si può formare di queste nozioni, ad esempio dello spazio vuoto, se lo spazio sia corporeo, e così via, e da

quest'esame risulta infine il concetto speculativo compreso come unico e ricondotto all'*εἶδος*, alla salda determinatezza. Egli tratta il movimento, gli elementi, eccetera, appunto in questo modo paziente, riconducendo sempre di nuovo ciò che è empirico a quel che è speculativo.

3) *Filosofia dello spirito* La filosofia dello spirito si trova esposta in un'organica serie d'opere che mi propongo di citare. In primo luogo⁴⁶⁰ abbiamo i tre libri *Dell'anima*, che vertono sulla natura generale ed astratta dell'anima; principalmente si tratta d'una refutazione d'altre concezioni e d'un'esposizione della natura dell'anima presa in se stessa e non ancora della maniera peculiare nella quale essa opera. Secondariamente disponiamo d'alcuni scritti particolari d'Aristotele: *Del senso e dei sensibili*, *Della memoria e della reminiscenza*, *Del sonno [e della veglia]*, *Dei sogni*, *Della divinazione nel sonno*, *Della fisiognomica*⁴⁶¹. Quanto al versante pratico – in terzo luogo – abbiamo un *Trattato sull'economia* destinato al padre di famiglia. In quarto luogo, abbiamo scritti morali, un'etica, una ricerca sul sommo bene, una dottrina delle singole virtù⁴⁶²; da ultimo abbiamo una *Politica*, ossia un'esposizione dal punto di vista empirico della vera costituzione politica, dove l'autore passa in rassegna diverse costituzioni. Da qualsiasi punto di vista la si guardi, è una grossa perdita il non possedere questo libro in forma integrale. In quinto luogo, abbiamo i libri logici d'Aristotele raccolti sotto il nome di *Órganon*.

Dapprima Aristotele determina la natura generale dell'anima. Non si deve credere di trovare nella sua dottrina una particolare metafisica dell'anima, ad esempio se sia semplice o no; l'arida metafisica è estranea al pensatore profondo. Egli afferma⁴⁶³: «sembra che l'anima debba esser considerata in parte per sé, come separabile dal corpo, nella sua libertà per sé, dal momento che essa è il pensare per se stesso, in parte però con riferimento al corpo, giacché, negli affetti, essa appare come legata al corpo». Degli affetti, Aristotele dice che sono il *λόγος ἔνυλος*, l'espressione materializzata di ciò che è spirituale.

A questo corrisponde una duplice maniera di considerazione dell'anima: quella fisica e quella logica o razionale; le nozioni principali sono la possibilità, la *δύναμις*, e l'*ἐνέργεια*. Inoltre egli⁴⁶⁴ discerne ciò mediante cui qualcosa è: l'efficienza, l'*ἐντελέχεια*, l'energia; e la materia, l'*ὕλη*, che non è niente per sé, ma è solo possibilità; la chiamiamo ciò che è reale, ma qui essa è solo ciò che è possibile: ciò che è reale è la forma (*μορφή*, *εἶδος*) mediante cui qualcosa è. La forma è la forma attiva, l'*ἐνέργεια*, l'*ἐντελέχεια*. In base al nostro modo di vedere, siamo abituati a denominare la materia come qualcosa di reale. Ma in Aristotele essa è solo *δύναμις*, possibilità, e ciò che è reale è la forma come forma attiva o energia, *ἐνέργεια*.

Dell'anima Aristotele sostiene che è l'*οὐσία*, la sostanza come forma, precisamente forma del corpo fisico ed organico: ed il corpo ha vita secondo la possibilità. La corporeità è solo possibilità; l'entelechia è *εἶδος*, forma del corpo mediante la quale esso è alcunché di vivente ed animato. L'anima o veglia o dorme; la veglia corrisponde al contemplare ed al parlare, il sonno è solo il possesso di queste facoltà, è un non essere efficiente. Il possesso appare sì come preminente, tuttavia il *πρότερον* è la scienza, la coscienza, la forma del pensare. L'anima è l'*ἐντελέχεια*, l'efficienza: di un corpo fisico ma organico.

Rispetto a questo – che l'anima abbia la determinazione d'entelechia e sia la più importante – Aristotele perviene al quesito se anima e corpo siano una cosa sola. Ma questa non è una domanda alla quale si possa rispondere: infatti sarebbe come domandare se la cera e la sua forma siano uno. 'Uno' è un'espressione del tutto indeterminata; l'identità è una determinazione astratta e perciò superficiale e vuota. L'essere essenziale è la realtà, l'efficienza, ossia l'entelechia. Pertanto, corpo ed anima non debbono venir riguardati come una cosa sola; rispetto a ciò che è, essi non hanno pari dignità: ciò che è autentico è l'entelechia, l'*ἐντελέχεια*.

L'anima è il concetto secondo la sostanza: il *λόγος* è per la sostanza l'essere stesso. Ad esempio, nel caso d'un'ascia, se la sostanza del suo corpo⁴⁶⁵, la sua *οὐσία*, fosse l'esser ascia, allora l'anima dell'ascia sarebbe precisamente la sua forma come ascia. Qualora l'ascia cessasse d'esser tale, non vi sarebbe più nessuna ascia, ne resterebbe solo il nome, ma la forma, il concetto d'un corpo del genere, non sarebbe l'anima: questa è la forma d'un corpo che abbia in se stesso il principio del movimento e della quiete. L'ascia non ha in se stessa il principio della forma, la sua forma non è immanente, non è ciò che è attivo in se stesso. Se l'occhio fosse per se stesso qualcosa di vivente, il

vedere ne sarebbe l'anima, infatti il vedere è l'οὐσία dell'occhio secondo il suo concetto, il suo λόγος. Ma l'occhio esteriore è solo il supporto materiale del vedere; se si perde la vista l'occhio è tale solo di nome. Quel che avviene nel singolo avviene anche nell'intero. Ciò che nell'occhio è corporeo non è ciò che è reale, ma è solo possibilità. Il vedere è il suo essere, la sua entelechia, la sua sostanza, la sua anima. Da questa prospettiva, l'occhio è vedere e la pupilla è solo possibilità; così anche anima e corpo esprimono ciò che è vivente; essi non debbono essere scissi. Questo è un concetto autenticamente speculativo.

Aristotele aggiunge che l'anima dev'esser determinata in triplice modo: come anima che nutre, che percepisce, che intende. L'anima nutritiva e vegetativa, da sé sola, spetta alle piante; se è anche capace di percepire, spetta agli animali, e se è in grado tanto di nutrirsi e percepire, quanto d'intendere, spetta all'uomo. Il quale unisce in se stesso la natura vegetativa e sensibile. Un pensiero che nella moderna filosofia della natura è espresso così: l'uomo è anche animale e pianta; un pensiero polemico con la scissione e la separazione implicite nella distinzione tra queste forme⁴⁶⁶.

L'anima è il fine, è ciò che è produttivo, è la causa interna al corpo, e più esattamente la causa secondo lo scopo: è una causa che è universalità che determina se stessa. L'anima è il λόγος, appunto in quanto questo è l'ἐντελέχεια di ciò che è solo *potentia*, di ciò che è solo secondo la possibilità. Quanto al rapporto fra queste tre anime – se così ci si può esprimere, dal momento che l'anima non può esser scissa –, non se ne dà una sola la quale sarebbe comune all'anima nutritiva e sensibile: e che sarebbe la semplice forma logica di ciascuna delle altre due⁴⁶⁷. Questa è una preziosa osservazione, grazie alla quale il pensare davvero speculativo si differenzia dal pensare puramente logico e formale.

Ad esempio, tra le figure, ciò che realmente è è il triangolo, il quadrato, il parallelogrammo, eccetera. Ma la figura comune a tutte queste, la figura in generale, non è niente, non è niente di vero, è solo qualcosa d'astratto. Per contro, il triangolo è la figura prima, è la figura davvero universale, appunto perché è la figura prima: la figura ricondotta alla sua prima universalità in quanto prima figura⁴⁶⁸. D'altronde, il triangolo sta di fronte al quadrato, al pentagono, eccetera, come alcunché di particolare; tuttavia esso – qui sta il grande pensiero d'Aristotele – è la figura autentica, la figura realmente universale. Sicché l'anima nutritiva (vegetativa) è in quella sensibile e non si ha d'andare in cerca dell'anima come di qualcosa d'astratto. Per sé l'anima [vegetativa] costituisce la natura delle piante, ma secondo la possibilità essa si trova nell'anima capace di percepire e quest'ultima sta in quella che intende, ed in tal caso l'anima vegetativa e nutritiva esiste secondo la possibilità; è l'anima in sé, e solo in sé. Questo in sé non è da sopravvalutare, come avviene nel pensare formale; esso è solo la *potentia*, ciò che è universale, la possibilità; ciò che è per sé è invece l'infinito ritorno in se stesso. Ad esso spetta energia ed entelechia.

Possiamo anche illustrare meglio questo punto; ad esempio noi parliamo d'obiettivo, di reale, d'anima e di corpo, di corpo sensibile organico e di natura vegetativa; sicché chiamiamo obiettivo ciò che è corporeo e soggettivo quanto attiene all'anima. Obiettivo in generale è solo ciò che può essere secondo la possibilità, solo ciò che è in sé (il corpo), e la sciagura della natura è appunto d'essere il concetto solo in sé e non per sé. Anche in ciò che è naturale ed in ciò che è vegetativo vi è entelechia, ma quest'intera sfera [di ciò che è naturale], in complesso, è solo ciò che, rispetto alla sfera superiore [dello spirito], è obiettivo o in sé. Ecco le determinazioni generali che sono della più grande importanza e che, sviluppate, condurranno alla concezione autentica di ciò che è organico, eccetera.

Aristotele parla anche espressamente della sensazione. In essa egli distingue il mutamento e quel che accade, da ciò che produce la sensazione, aspetto che ne costituisce la passività; se si produce, allora dall'anima viene posseduta come un sapere. Pertanto si danno due lati: quello della passività e quello per il quale la sensazione è un possesso dell'anima. Il percepire si comporta qui come il conoscere. La differenza è che quel che caratterizza il percepire è esteriore e si riferisce a ciò che è singolo, a ciò che è esterno; all'opposto, il sapere si riferisce all'universalità e ciò che è sapere si trova nell'anima in certo modo come sostanza. Perciò ognuno può pensare come vuole; invece il percepire non dipende dall'uomo, ma è necessario che ci sia il percepire.

Percepire significa avere un lato passivo; gli altri aspetti del percepire possono esser trattati

secondo i dettami dell'idealismo soggettivo o altrimenti. Possono essere cose singole che agiscono su di noi: rispetto alle quali ci comportiamo passivamente; nel qual caso ci troviamo determinati dalla sensazione, ne siamo determinati; io mi trovo determinato o sono determinato dall'esterno: in entrambe le espressioni è contenuto il momento della passività. La monade leibniziana esprime un'idea opposta a questa: è qualcosa di unico, un atomo, qualcosa d'individuale, d'inseparabile, che inviluppa tutto entro se stesso; ogni monade, ogni punto del mio dito, è un intero universo che si dispiega solo attraverso se stesso ed a partire da se stesso. Nessuna monade si riferisce minimamente ad un'altra; mai due monadi si corrispondono nei loro effetti. In questo si mostra la più grande libertà idealistica: senonché, è del tutto indifferente se io abbia la rappresentazione secondo la quale quanto percepisco come⁴⁶⁹ proveniente dall'esterno si sviluppi a partire da me stesso, infatti ciò che si sviluppa in me è alcunché di passivo, di non libero.

Riconoscendo il momento della passività, Aristotele non sta indietro rispetto all'idealismo. Per un lato, la sensazione è sempre passiva; eppure, un conto è se la cosa, eccetera, viene compresa a partire dall'idea: così è mostrato che essa è posta a partire dall'idea capace di determinare se stessa; un altro conto è però se io esisto come soggetto singolo e l'idea esiste in me in quanto singolo individuo: poiché questa è finitezza, è il punto di vista della passività.

Aristotele⁴⁷⁰ s'esprime anche nei termini seguenti: ciò che percepisce è secondo la possibilità ciò che viene percepito, ma appunto solo secondo la possibilità; è passivo, in quanto non si trova in condizione d'uguaglianza con se stesso. Tuttavia dopo che ha patito, dopo che ha percepito, l'uguaglianza è ristabilita. Si tratta dell'attività presente all'interno della recettività: è la spontaneità che sopprime l'iniziale passività della sensazione. È così stabilita l'uguaglianza con se stesso [del soggetto percipiente]: e mentre sembra esser posta attraverso un qualche influsso, [il soggetto stesso] pone la medesimezza⁴⁷¹.

Segue un paragone, tanto spesso frainteso. La sensazione è l'assunzione della forma percepita senza la materia. Nella sensazione, dice Aristotele⁴⁷², ci perviene solo la forma priva della materia; altro sarebbe se adottassimo un comportamento pratico. Mangiando e bevendo, con la forma percepita, assumiamo in noi anche la materia. Nella sfera pratica in genere, agiamo come individui singoli posti entro una certa situazione, la quale è⁴⁷³ a sua volta qualcosa di materiale ed esteriore; rispetto alla materia, il nostro comportamento è materiale. Possiamo agire in questo modo solo in quanto siamo qualcosa di materiale; e la nostra esistenza materiale perviene all'attività. Invece, la sensazione come tale è l'assunzione della forma percepita senza la materia. La forma è l'oggetto, ciò che è universale, di contro al sensibile, a ciò che è materiale.

Per spiegarlo, Aristotele propone un esempio, una similitudine. Nella sensazione il nostro comportamento si riferisce solo alla forma, che noi assumiamo senza la materia, come la cera riceve in sé l'impronta d'un anello d'oro: senza l'oro, ma solo per quanto attiene alla forma. Se ci si basa solo su quest'esempio, e se lo si applica all'anima, quest'ultima si comporta come la cera. Le rappresentazioni, le sensazioni, eccetera s'imprimono nell'anima. A causa di questa similitudine, ad Aristotele sono state mosse parecchie accuse: che l'anima sarebbe una *tabula rasa*⁴⁷⁴; che l'anima sarebbe qualcosa di completamente vuoto dove le cose esteriori si limitano a lasciare la loro impronta, eccetera. Questa sarebbe la filosofia aristotelica. Insomma, Aristotele sarebbe il più rozzo degli empiristi. Del resto questa è la sorte della più parte dei filosofi: qualora s'avvalgano d'un esempio sensibile, lo s'interpreta e s'assume il contenuto del paragone nella sua accezione più larga, come se tutto quel che è contenuto nell'immagine sensibile dovesse valere anche nella sfera di ciò che è spirituale. Tuttavia, nel caso in questione, la similitudine concerne solo la considerazione per la quale nella sensazione viene recepita solo la forma di ciò che è esteriore: solo essa è per il soggetto senziente, solo essa perviene a quest'ultimo.

Del resto una simile imputazione trascura la circostanza principale, che esprime la differenza tra quest'immagine ed il comportamento dell'anima, consistente nel fatto che, in effetti, la cera non riceve la forma stessa, giacché questa resta nella traccia solo come qualcosa d'esteriore; se l'essenza della cera fosse la forma, non vi sarebbe più nessuna cera. Invece l'anima riceve dentro di sé la forma, l'assimila a sé in maniera che l'anima, in se stessa, è in certo modo quanto viene sentito. Come se in un'ascia la forma per la quale è ascia fosse la sua *ousía*: allora la forma – la forma d'esser ascia – sarebbe l'anima dell'ascia. La comparazione si riferisce al fatto che solo la forma

arriva all'anima; l'anima non dev'esser affatto intesa come cera passiva e non deve affatto ricevere le determinazioni dall'esterno. L'anima è in sé: essa, afferma Aristotele⁴⁷⁵, contiene tutte le forme. La ricezione di queste ultime non è, come nella cera, un comportamento passivo, ma è piuttosto la sua attività.

Nel prosieguito⁴⁷⁶, egli illustra ulteriormente quest'idea. Il vedere, l'udire, eccetera consistono esclusivamente nella capacità di produrre effetti ma, secondo l'esistenza, in essi si dà una differenza: v'è un corpo che emette suoni ed un soggetto che li ode; l'essere è duplice, ma l'udire in sé è, come tale, una cosa sola, è qualcosa d'efficace. Se tocco qualcosa con il mio dito, v'ha sensazione. Nella sensazione in quanto tale, ciò è una cosa sola; senonché, nella riflessione che poi subentra, i due momenti sono tenuti l'uno fuori dall'altro. Quando vedo un colore, il vedere è una determinazione semplice, unica, e tuttavia il colore ed il mio occhio sono presenti entrambi. Il mio vedere è rosso: come la cosa. La speculazione tratta di quest'identità e di questa differenza ed Aristotele lo mostra appunto nella maniera più vigorosa e vi s'attiene.

Quanto al tempo, Aristotele discorre dei diversi momenti temporali, del movimento, eccetera⁴⁷⁷. Da un lato, stabilisce una rassomiglianza tra l'adesso ed il punto spaziale, ma dall'altro l'adesso è anche un separare, contenente futuro e passato: è simultaneamente qualcosa d'altro ed un uno e medesimo. Quest'identità è costantemente presente. Il tempo è unico e medesimo ed in pari tempo divisione ed unione, ed entrambe le cose sono una e la stessa, secondo un unico e medesimo punto di vista. Anche la sensazione è un'unità, e simultaneamente divisione. Dalla sensazione Aristotele passa poi al pensare. A questo proposito, cita il numero come esempio. Uno e due sono diversi e l'uno, in quanto uno, è posto ed adoperato simultaneamente in entrambi.

Passando dalla sensazione al pensare, Aristotele diviene essenzialmente speculativo. Il νοῦς, afferma, è qualcosa di non misto; esso pensa ogni cosa, e perciò è il non misto, affinché esso prevalga, come dice Anassagora, ossia conosca; una volta spuntato fuori, allontana da sé ciò che è estraneo e per contro serba se stesso. La sua natura è la possibilità, δύναμις; esso non ha nessuna ὕλη, nessuna materia, solo la possibilità spetta alla sua sostanza (οὐσία). In ciò che è corporeo v'è materia e forma esteriore; la ὕλη è la possibilità di contro alla forma, mentre l'anima è la possibilità stessa, senza la materia. Tuttavia prima di pensare, il νοῦς è niente; esso esiste solo per mezzo dell'attività del pensare. In sé il νοῦς è tutto, ma non è nulla prima di pensare; esso è realmente l'attività assoluta: esso esiste ed è, solo in quanto attivo.

Aristotele si domanda: se il pensare è in sé e per sé ed esso non ha niente di comune con ciò che è altro, non è passivo, come ha da esser pensato – dato che pensare qualcosa contiene in sé alcunché di passivo – il fatto che il νοῦς pervenga a qualcosa, riceva un oggetto che appare nel νοῦς come una certa passività? Ciò che viene pensato è qualcosa di passivo, che tuttavia è nel νοῦς; perciò si tratta di qualcosa di diverso da esso che pure si trova in esso, e ad un tempo esso [il νοῦς] dev'esser puro e non misto. Aristotele risponde così: il νοῦς, il pensare, è precisamente tutto quanto viene pensato; esso è oggetto e contenuto, πάντα νοητά. Tuttavia, simultaneamente, secondo la realtà, il νοῦς è niente prima che s'acquisti la capacità di pensare. Un'idea eccellente.

Questo è il grande principio d'Aristotele ed a questo proposito egli richiama quel famigerato esempio: il νοῦς è come un libro sul quale non è realmente ancora scritto niente; ecco la famosa *tabula rasa* nella quale ci s'imbatte ovunque si parli d'Aristotele e sulla quale si può scrivere solo dall'esterno. La similitudine si limita al fatto che l'anima ha un contenuto solo in quanto venga realmente pensato qualcosa; l'anima è un libro non scritto, in sé è ogni cosa, è l'idea pura ed universale. Tuttavia all'interno di se stessa non è la totalità medesima. L'anima non è ancora ciò che è vero: vera è solo la reale attività, ed il νοῦς è il νοητός, è ciò che diviene qualcosa di pensato⁴⁷⁸, infatti, in ciò che è senza materia, nello spirito, ciò che pensa e ciò che diviene qualcosa di pensato sono un'unica e medesima cosa. Il sapere teoretico e ciò che diviene qualcosa di saputo⁴⁷⁹ sono un'unica e medesima cosa. In quel che è materiale, ciò che pensa esiste solo come possibilità, solo in sé; la natura contiene le idee, è il νοῦς, ma solo in sé: perciò la ragione non spetta a ciò che è materiale. Nella natura, ciò che pensa esiste solo in rapporto alla materia: ciò che pensa non è nel medesimo tempo ciò che diviene qualcosa di pensato. Mentre questo è quanto avviene nel νοῦς. Il νοῦς non è ciò che è materiale: esso è realmente solo quando pensa. Ne risulta con chiarezza che quell'esempio, preso in senso letterale, è del tutto falso ed interpretato all'opposto.

Il pensare, afferma Aristotele⁴⁸⁰, è tutto, ed allora si ha il νοῦς come νοῦς che patisce, παθητικός; ma come oggetto, come oggetto di sé, ossia in quanto è solo in sé, esso è solo possibilità; è solo entelechia; come la mano è lo strumento degli strumenti, il νοῦς è la forma delle forme. Quel che oggi⁴⁸¹ chiamiamo l'unità di ciò che è soggettivo e di ciò che è oggettivo è qui espresso nella più elevata determinatezza. Il νοῦς è il soggetto, ciò che è attivo, il pensare, e [simultaneamente] l'oggetto, ciò che diviene qualcosa di pensato. Certo Aristotele differenzia le due cose, ma ne esprime con forza anche l'identità. Nel nostro linguaggio, si direbbe che ciò che è assoluto, vero, è solo ciò la cui soggettività ed oggettività sono un'unica e medesima cosa, sono identiche. Questo, detto in termini moderni, è quanto sta in Aristotele. Il pensare assoluto – *De mente divina*⁴⁸² è il titolo dei capitoli nei quali Aristotele parla dello spirito nella sua assolutezza – è il pensare il meglio, ciò che è scopo in sé e per sé. Ma scopo in sé è il νοῦς che pensa se stesso.

Egli⁴⁸³ esprime così l'antitesi, la differenza, entro l'attività e la soppressione della medesima: il νοῦς pensa se stesso, e precisamente mediante l'accoglimento del pensiero, del νοητόν, di ciò che è pensabile, di ciò che diviene qualcosa di pensato. Il νοῦς pensa se stesso mediante la ricezione di ciò che è pensabile. Il νοητόν diviene tale solo in quanto capace di contatto, in quanto capace di pensare. Esso sorge solo in quanto viene in contatto. Dunque esso si trova solo nel pensare, nell'attività del pensare. Quest'attività è parimenti produzione, separazione del pensiero e dell'oggetto: fatto, per la realtà del pensare, altrettanto necessario del contatto. La scissione, la distinzione, ed il riferirsi delle differenze al soggetto, sono un'unica e medesima cosa, cosicché il νοῦς ed il νοητόν sono la stessa cosa, ed infatti ciò che riceve l'οὐσία, l'essenza, è il νοῦς; esso è in grado di ricevere; ciò che esso riceve è l'οὐσία, il pensiero. Ma la ricezione è un operare e solo mediante la ricezione viene prodotto quel che appare come ciò che diviene qualcosa di ricevuto, di presente: ossia il νοῦς opera possedendo, ἐνεργεῖ ἔχων. Il suo possesso è efficienza. Sarebbe inesatto considerare divino il contenuto del pensiero, l'oggetto: divino è l'operare. La teoria, dice Aristotele, è la miglior cosa, la più beata, infatti è il darsi d'attorno del pensiero con ciò che viene ricevuto tramite l'attività, e mediante un simile affacciarsi si genera ciò che diviene qualcosa di pensato. Se poi Dio è sempre così e noi solo talvolta, Egli sarà allora più degno d'ammirazione.

Aristotele⁴⁸⁴ svolge anche considerazioni più specifiche, vagliando difficoltà nelle quali ci si potrebbe imbattere a questo riguardo. Se il νοῦς viene colto solo come facoltà, δυνάμις, se esso non fosse νόησις, ciò che è attivo, allora il pensare senza interruzione sarebbe faticoso e l'oggetto, ciò che diviene qualcosa di pensato, il νοούμενον, sarebbe più eccellente del νοῦς. Pensare e pensiero, il νοούμενον, si troverebbero in colui che pensa il peggiore degli oggetti. Questi avrebbe pensieri ed eserciterebbe anch'egli l'attività del pensare. Ma ciò è impreciso, infatti il νοῦς pensa solo se stesso, giacché è il più eccellente: è pensiero di pensiero; esso è pensiero di pensiero, νόησις νοήσεως; in questo è espressa l'unità assoluta di ciò che è soggettivo ed oggettivo. Questa è la nozione più eccellente in sé e per sé. Il νοῦς che pensa se stesso è scopo finale assoluto, è il bene; solo il bene è presso se stesso in forza di se stesso.

Così si è raggiunto il vertice della metafisica aristotelica: ciò che di più speculativo possa essere pensato. Solo in apparenza vi si parla del pensare come d'alcunché di particolare accanto ad altro. Questa forma di prossimità si presenta senz'altro in Aristotele. Ma quel che egli afferma del pensare è per sé ciò che è assolutamente speculativo e non sta affatto sullo stesso piano di altro, ad esempio del sentire; il che è chiaro da quanto detto, infatti il sentire è puramente δυνάμις per il pensare. Il νοῦς è tutto in sé, è totalità, è ciò che è vero in generale, secondo il suo essere in sé, ed è dunque il pensiero, ciò che è autentico in sé e per sé, è il pensare: attività che è ciò che è per sé e ciò che è in sé e per sé, è il pensare di pensare che viene determinato in maniera tanto astratta: il che esprime la natura per sé dello spirito assoluto. Questi sono i punti principali da notare con riguardo alle idee speculative d'Aristotele, nella cui esposizione più minuziosa e nei cui modi particolari non possiamo tuttavia addentrarci.

Comunque, nella filosofia dello spirito rientra anche ciò che è pratico. Aristotele ne tratta in diverse opere di etica. Abbiamo l'*Etica nicomachea* in dieci libri, la *Grande etica* in tre⁴⁸⁵ ed infine l'*Etica eudemia* in sette libri. Nella prima sono contenute diverse ricerche generali sui principi. Come, fino all'età moderna, il meglio della psicologia sta in Aristotele, lo stesso vale per quanto egli ha pensato circa il volere, la libertà e le ulteriori nozioni dell'imputazione, dell'intenzione,

eccetera. Bisogna solo darsi la pena di riconoscerlo e di renderlo nella nostra maniera di parlare, di rappresentare, di pensare, il che è assai difficile.

Debbono esser qui richiamate le nozioni principali concernenti il volere ed il concetto di virtù. Aristotele⁴⁸⁶ determina il concetto di virtù in modo da distinguere, nell'anima, quanto all'ambito pratico, un lato razionale ed uno irrazionale. Sotto il lato razionale cadono in generale intelligenza, avvedutezza, conoscenza e saggezza. L'altro lato, quello irrazionale, include la sensazione, l'inclinazione e la passione. La virtù consiste nell'unione del lato razionale con quello irrazionale. C'è virtù quando le inclinazioni, le passioni, eccetera si regolano rispetto al λόγος ed alla ragione in maniera da fare ciò che quest'ultima prescrive loro. Se le inclinazioni sono già buone in sé e per sé, ma manca la capacità di discernere, o il λόγος è⁴⁸⁷ cattivo, allora non si dà nessuna virtù, infatti a quest'ultima è necessario il λόγος. Socrate ripone la virtù solo nella conoscenza; Aristotele osserva però che dev'esserci un impulso irrazionale al bene⁴⁸⁸. Poi la ragione giudica e determina quest'impulso. Gli impulsi, le sensazioni, le inclinazioni sono il propulsore, sono ciò che è particolare nell'ambito della sfera pratica, sono ciò che, rispetto al soggetto, mira alla realizzazione. Il soggetto, in quanto è attivo, è qualcosa di particolare e nella sua particolarità è necessario che sia identico con ciò che è universale. Il soggetto è alcunché di particolare in quanto possiede impulsi ed inclinazioni. La virtù consiste nell'unità, all'interno della quale domina ciò che è razionale.

Questa è la giusta impostazione: per il resto, da un lato, v'è la repressione delle passioni, dall'altro si va contro la virtù come ideale, ma anche contro il punto di vista secondo il quale le inclinazioni, gli impulsi, eccetera sarebbero buoni in sé⁴⁸⁹. Entrambe le convinzioni compaiono piuttosto di frequente nell'età moderna. Comunque, ciò che è solo naturale non costituisce nessuna virtù. Così è nata la chiacchiera secondo la quale l'uomo, di natura bello e nobile, sarebbe più nobile e più elevato del dovere, come d'altronde ci s'immagina anche che il dovere debba esser adempiuto come tale, senza tener conto d'altri fattori e senza qualificare ciò che è particolare come momento dell'intero⁴⁹⁰.

Aristotele s'impegna poi, specialmente nell'*Etica eudemia*⁴⁹¹, in una minuziosa rassegna degli aspetti particolari delle virtù. Egli fa consistere le virtù nella mezza misura, dandone una determinazione meramente quantitativa; cosicché egli delinea la virtù solo come il punto medio tra due estremi: il che può apparire insoddisfacente; ad esempio egli considera il giusto comportamento rispetto all'uso delle proprie sostanze, la generosità, come intermedia tra avarizia e prodigalità. E del resto la natura delle virtù particolari è davvero di questa sorta: esse non sono passibili di nessun'altra, più precisa, caratterizzazione. Di esse si può discorrere solo in generale; per esse non si dà nessuna ulteriore connotazione, oltre a questa che è indeterminata.

Resta ancora da menzionare la *Politica* di Aristotele, il quale definisce l'uomo un animale politico dotato di ragione⁴⁹². Aristotele reputa la filosofia politica come l'autentica filosofia pratica. Solo per gli uomini, sostiene, esistono il bene ed il male, il giusto e l'ingiusto, e non per gli animali, infatti l'animale non pensa. Nonostante questo, in epoca moderna si pone il criterio della distinzione tra bene e male nella sensazione, posseduta anche dagli animali. Certo v'è pure la sensazione del bene e del male, eccetera; tuttavia quello per cui la sensazione del bene e del male non è una sensazione propria dell'animale è il pensare; Aristotele conosce quest'aspetto. Una sensazione dev'esser determinata mediante ciò che è universale, mediante il pensare.

Nella sfera pratica, Aristotele⁴⁹³ stabilisce come scopo la beatitudine, l'εὐδαιμονία: appunto in essa, come condizione essenziale, risiede la capacità razionale di discernere. Il momento essenziale è l'accordo tra il lato dell'inclinazione ed il lato della ragione. Dopo aver definito l'uomo come animale politico, Aristotele⁴⁹⁴ afferma che la comunità formata dagli animali politici esprime la famiglia e lo Stato. Lo Stato, l'intero, secondo la sua natura, è essenzialmente sostanziale, e secondo il suo concetto precede la famiglia; di contro alla famiglia e di contro al singolo, lo Stato è ciò che è vero, il *prius* assoluto, ciò che è sostanziale. L'intero viene prima della parte. Ad esempio, se nell'uomo l'intero viene soppresso, non si danno né piedi né mani, oltre al loro nome: possono darsi mani e piedi, ma solo di pietra. Lo Stato è l'οὐσία del singolo; Stato ed individuo sono essenzialmente lo stesso. Il singolo, separato dall'intero, è tanto poco qualcosa per sé, quanto poco è tale una qualsiasi parte scissa dall'intero.

Questo è l'opposto del principio moderno, che muove dal singolo, secondo il quale ciascuno

esprime il suo voto e solo così si forma una comunità⁴⁹⁵. Al principio moderno sono diametralmente contrapposte le convinzioni di Platone e d'Aristotele. In Aristotele lo Stato è ciò che è sostanziale, è la cosa principale. In Aristotele⁴⁹⁶ la δὐναμις più eccellente è quella politica, realizzata attraverso l'attività soggettiva: cosicché quest'ultima abbia nella prima la sua determinazione, la sua essenza. Pertanto ciò che è politico è ciò che è più elevato, giacché il suo fine è il fine più elevato nell'ambito della sfera pratica, e quanto più elevato è il fine tanto più eccellente è il bene. Colui che fosse inadatto a tali rapporti o, a causa della sua indipendenza, non ne avesse bisogno, sarebbe o un animale selvaggio o un dio⁴⁹⁷.

D'altronde Aristotele, a differenza di Platone, non s'è impegnato nella descrizione d'uno Stato particolare; egli⁴⁹⁸ si limita a stabilire che debbono governare i migliori, ἄριστοι: i quali patirebbero ingiustizia qualora fossero equiparati a coloro che sono inferiori a loro quanto a virtù ed a capacità politica. Un ottimate, ἄριστος, è simile ad un dio tra gli uomini; per lui non vale nessuna legge, poiché egli stesso è la legge; si potrebbe cacciarlo dallo Stato, ma non regnare su di lui, non più che su Giove. È proprio della natura di chiunque ubbidire ad un uomo simile. I migliori, negli Stati, sono sovrani eterni, αἰδίοι βασιλεῖς. Può darsi che Aristotele avesse dinanzi agli occhi Alessandro. All'epoca, la democrazia greca era completamente decaduta, sicché egli non poteva riconoscere ad essa nessun valore.

4) *Logica* La logica è contenuta negli scritti raccolti sotto il nome di *Órganon*, ὄργανον, che sono cinque. Il primo⁴⁹⁹ è un'ontologia; tratta delle categorie, ossia delle caratteristiche semplici ed essenziali che vengono predicate d'una cosa. Le categorie vengono raggruppate, ma non applicate fino in fondo. Aristotele ne accoglie dodici: 1) τὸ οὐσία (sostanza, essere); 2) τὸ ποῖον (la qualità); 3) τὸ πῶσον (la quantità); 4) πρὸς τι (la relazione); 5) ποῦ (il luogo); 6) πότε (il tempo); 7) ἡεῖσθαι (la situazione); 8) ἔχειν (l'aver); 9) ποιεῖν (il fare) e 10) πάθειν (il patire). Ai predicamenti s'aggiungono poi i predicabili⁵⁰⁰. Egli pone gli uni accanto agli altri.

Il secondo scritto è sull'interpretazione⁵⁰¹; e riguarda la dottrina dei giudizi e delle proposizioni. Vengono in terzo luogo gli analitici⁵⁰², in due libri: primi e secondi, che vertono su dimostrazione e sillogismo. Seguono i *Topici* o libri sui luoghi. Sono i punti di vista, che Aristotele passa in rassegna, a partire dai quali un oggetto, un argomento, una tesi, una questione possono essere considerati. Questi luoghi sono una sorta di schema secondo il quale trattare ed indagare qualcosa. Si tratta d'un requisito relativo alla formazione dell'oratore, giacché la consapevolezza del punto di vista garantisce la possibilità d'aver istantaneamente ragione d'un oggetto da parecchie angolazioni. Questi luoghi sono in generale: diversità, somiglianza, opposizione, relazione, confronto, durata rispetto al tempo, autorità di coloro che se ne servono, genere, scopo, eccetera⁵⁰³. Il quinto scritto sono gli 'elenchi' – argomenti, contraddizioni – sofistici⁵⁰⁴, dove Aristotele passa in rassegna modi e maniere di risolvere le contraddizioni. I sofisti e soprattutto i megarici, come abbiamo veduto, s'erano applicati in modo speciale all'individuazione di contraddizioni del genere, atte a sviare le rappresentazioni prive di consapevolezza ed a metterle con le spalle al muro. Aristotele espone con calma esemplare le contraddizioni e le risolve.

La logica aristotelica – in particolare nelle prime parti: interpretazione ed analitici – contiene le rappresentazioni delle forme trattate dalla logica ordinaria, le forme universali del pensare, i fondamenti di quanto è noto come logica sino all'età moderna. È merito immortale d'Aristotele l'aver riconosciuto e dato rilievo per primo a queste forme ed averle portate alla luce. Si tratta dell'osservazione empirica degli usi che facciamo del pensare. Infatti quel che interessa alla nostra coscienza è il pensare concreto, il pensare capace di sprofondare nell'intuizione [di ciò che è] esteriore; quelle forme sono, per così dire, sprofondate in essa; si tratta d'una rete d'infinita mobilità, ed aver fissato questi fili sottili, queste forme che penetrano ogni cosa, ed averle portate alla coscienza, è un capolavoro dell'empirismo, e questa consapevolezza possiede valore assoluto.

In secondo luogo, bisogna rilevare che il meglio della logica, circa le forme del giudizio, del sillogismo, eccetera, è già contenuto in Aristotele. Gli scolastici si sono dati molto da fare per svilupparne in dettaglio singoli punti, ma ciò che è importante sta già in Aristotele.

Tuttavia le forme che sono rappresentate nelle opere aristoteliche come forme logiche sono solo forme del pensare proprio dell'intelletto, e non del pensare speculativo, esse non sono le forme della

razionalità in quanto distinta dalle funzioni dell'intelletto: si tratta invece della logica del finito. È proprio per ciò si deve acquistarne nozione: infatti, nell'ambito del finito, le si ritrova dappertutto. Ad esempio, in matematica si ha a che fare con un incessante dedurre. Nella giurisprudenza ed in altre scienze vige la sussunzione del particolare sotto l'universale e la congiunzione dei medesimi. Esse sono le forme caratterizzanti all'interno della coscienza finita e vi sono numerose scienze, conoscenze, eccetera che non conoscono e non abbisognano di nessun'altra forma del pensare, in quanto si servono solo delle forme del pensare finito. Pertanto esse esprimono il metodo generale delle scienze ordinarie: ne sono il fondamento.

Tuttavia esse sono solo relazioni di determinazioni finite, ed il sillogismo è l'intero, la totalità di queste determinazioni; il sillogismo è razionale proprio in quanto è la forma assunta dalla razionalità sul piano dell'intelletto. Al sillogismo spettano tre termini, tre determinazioni; questa trinità ne esprime la totalità ed il sillogismo è propriamente la forma di tutto ciò che è razionale. Sul piano dell'intelletto, per come esso si presenta nella logica comune, il sillogismo ha il senso di collegare un qualunque contenuto con un'altra determinazione. Mentre il sillogismo assoluto possiede un senso per il quale un oggetto o un soggetto, eccetera, si collega con se stesso, in maniera che si dia⁵⁰⁵ un terzo elemento che sia l'unità dei due precedenti. Dio come spirito è il sillogismo, è ciò che è in grado di collegare sé con se medesimo. Sul piano dell'intelletto, il sillogismo consiste nel passare, per via deduttiva, da una determinazione ad un'altra. L'unità costituisce il momento essenziale del contenuto speculativo ed esprime la natura speculativa del sillogismo razionale.

Aristotele è lo scopritore della logica ordinaria, quella propria dell'intelletto, le cui forme concernono solo il rapporto d'una cosa finita con un'altra cosa finita. È però da notare che la sua logica non è fondata su questo e che essa non si basa su questi rapporti caratteristici dell'intelletto; Aristotele non procede secondo queste forme del sillogismo. Se lo facesse, non sarebbe il filosofo speculativo che abbiamo riconosciuto essere; se si fosse attenuto alle forme del pensiero proprie dell'intelletto, nessuna delle sue asserzioni ed idee speculative avrebbe potuto essere prodotta e sostenuta, né avrebbe valore. Né si deve credere che Aristotele, nell'*Órganon*, abbia pensato, abbia proceduto ed abbia dimostrato secondo la sua logica, secondo queste forme; in tal caso egli non sarebbe pervenuto a nessuna proposizione speculativa.

Con questo concludiamo l'esame della filosofia aristotelica. È difficile staccarsene: quanto più si entra nei dettagli, tanto più l'interesse cresce e tanto più s'individua il collegamento esistente tra i diversi argomenti. La filosofia aristotelica ha anche ricevuto il nome di filosofia peripatetica, la quale, ai tempi di Cicerone, è divenuta più una sorta di filosofia popolare che non lo sviluppo e la comprensione del metodo profondo e speculativo d'Aristotele⁵⁰⁶. Se abbiamo indugiato su questo primo periodo, adesso recupereremo: infatti, sul periodo seguente, possiamo essere brevi.

Parte seconda:

filosofia dommatica e filosofia scettica

Il primo periodo della filosofia greca s'arresta ad Aristotele, alla sua configurazione della scienza. L'esigenza che s'impone e che dev'esser messa in risalto è quella che ha guidato lo sviluppo della filosofia con Platone ed Aristotele: la generalità del principio, la circostanza che un principio spicchi sugli altri e venga fatto valere in maniera universale. In Aristotele abbiamo veduto la scienza, tuttavia alla speculazione spetta condurre alla coscienza il concetto per sé; ed anche porre l'universale dal quale il particolare si sviluppa. Nel complesso, Aristotele e Platone procedono in modo empirico: assumono questa e quella rappresentazione e le passano in rassegna; questo metodo irrelato si presenta soprattutto in Aristotele. Ora l'esigenza più profonda è che l'universale sia colto liberamente per sé, è il bisogno d'un principio generale valido per tutte le particolarità: ecco il punto di vista che domina questo secondo periodo. A proposito del quale, tratteremo dommatismo e scetticismo. Il dommatismo si divide in altre due filosofie: stoica ed epicurea; la terza, lo scetticismo, è condivisa da entrambe, seppure ad entrambe avversa.

In tutte le scuole socratiche, due punti destano grande interesse. Il primo è il criterio, il principio, in base al quale tutto ha da esser determinato, tutto dev'esser giudicabile; si tratta d'un principio generale per sé, un principio che è determinante anche per ciò che è particolare. Abbiamo già incontrato un simile principio astratto, ad esempio il principio del puro essere⁵⁰⁷; ossia: esiste solo il puro essere, mentre non esiste ciò che è particolare, ciò che comincia con una negazione – il particolare comincia con il negativo –, ciò che comincia con la distinzione dall'altro. Il principio dell'essere è universale, ma è posto come non presente; invece ora si ha di mira l'universale, ciò che determina il particolare, ciò che deve trovarsi nel particolare. Quest'ultimo non resta da parte, ma vale come quello che è determinato attraverso l'universale.

L'altro punto fondamentale è la figura del saggio. Il pensare, il criterio, il principio in quanto è preso nella sua realtà effettiva immediata, è in se stesso il soggetto. Il pensare ed il pensante vengono immediatamente congiunti insieme. Il soggetto è ciò di cui ci si preoccupa. Dev'esser libero ed indipendente; dev'esser conforme al criterio, al principio assolutamente universale; il soggetto deve elevarsi alla generalità, alla libertà, all'indipendenza. Queste sono le nozioni fondamentali, gli interessi preminenti delle filosofie che seguono; se ne illustreranno le linee principali, trascurandone i dettagli, dei quali non importa.

1. Filosofia dommatica

Cominciamo con la filosofia dommatica. Essa enuncia un criterio, un principio determinato, e qui si ferma. Si tratta, da un lato, del principio dell'universalità, dall'altro del principio della singolarità: per un verso viene fissato il principio che l'elemento determinante sia il pensare, per un altro che sia la sensazione (stoicismo, epicureismo). La terza posizione è per contro la negazione di qualsiasi criterio, di qualsiasi principio determinato, come ad esempio il sapere ed il rappresentare pensante, riflesso e sensibile⁵⁰⁸. È lo scetticismo.

Ci siamo già imbattuti in questi principi scorrendo dei cinici e dei cirenaici. Lo stoicismo non è che puro cinismo sviluppatosi mediante il pensare, mentre l'epicureismo ha in comune con la filosofia cirenaica il principio della sensazione, tuttavia in maniera che esso venga descritto come libero per sé. È molto difficile discernere in Cicerone il principio stoico da quello cinico; lo stesso vale per la definizione del principio della morale peripatetica⁵⁰⁹. Dunque, da un lato v'è un principio, un criterio; dall'altro v'è il fatto che il soggetto si costruisce a misura di questo principio e con ciò ottiene indipendenza e libertà dello spirito: tale è la libertà interiore del soggetto in se stesso. Per quanto si possa considerare lo scetticismo insoddisfacente e l'epicureismo umile, scopo condiviso di queste filosofie è appunto la libertà dello spirito, l'impassibilità, l'ἀδιαφορία, l'ἀταραξία, l'indifferenza, l'imperturbabilità, l'indipendenza, la perfetta saldezza dello spirito svincolato da tutto e non soggetto a nessuna passione. Il risultato è sempre l'imperturbabilità.

Che la soddisfazione dello spirito consista solo nell'indifferenza e nella libertà nei confronti d'ogni cosa è il punto di vista comune a queste filosofie. Si tratta senz'altro di filosofie greche, ma trasferite nel mondo romano; la morale concreta – come in Platone – e la scienza concreta – come in Aristotele – qui recedono, svaniscono. Nell'infelicità caratteristica del mondo romano, ad opera della mano fredda e cruda della violenza, viene annientata ogni nobiltà e bellezza propria dell'individualità spirituale, ed in questo mondo dell'astrazione l'individuo deve cercare all'interno di se stesso, in maniera astratta, il soddisfacimento che la vita esteriore non gli concede; all'individuo è necessario rifugiarsi nell'astrazione del pensiero, nell'astrazione di sé in quanto soggetto esistente, ossia nella libertà interna del soggetto come tale. Queste filosofie greche vengono incontro al clima del mondo romano.

La filosofia stoica

Il fondatore della scuola stoica è Zenone, da Cizio, Cipro. Suo padre, commerciante, si recò ad Atene, la capitale della filosofia, donde portò con sé opere di socratici: il che destò il gusto per la filosofia in Zenone, il quale si recò a sua volta ad Atene. A causa d'un naufragio, egli deve aver

perduto le sue sostanze. Pare sia nato al tempo della CIX Olimpiade [344-341 a.C.].

Tuttavia, con i suoi averi, non perdettero la nobiltà del suo spirito e l'amore per il discernimento razionale. Ebbe intensi contatti con seguaci di Socrate, in ispecie con Stilpone di Megara e Senocrate il platonico, e studiò anche la filosofia eraclea. Era assai famoso per la severità dei suoi costumi. Come insegnante operò in un portico, στοῦ ποιικιλῆ (*policromo*, a causa delle pitture di Polignoto ivi raccolte). Per questo la sua filosofia fu chiamata stoica.

Egli mirava ad unificare la filosofia entro un sistema; possedeva grande virtù dialettica, cultura e profonda perspicacia nel dimostrare, e viveva secondo una rigida morale senza però mettersi in mostra come i cinici. Era assai frugale: gli bastavano acqua, pane, fichi e miele; i contemporanei ne avevano un'elevata considerazione. Seppe conquistarsi la fiducia pubblica. Il re Antigono di Macedonia lo visitava spesso e pranzava in sua compagnia. Diogene Laerzio⁵¹⁰ parla d'una sua lettera diretta a Zenone e della risposta di questi. Gli ateniesi consegnarono a Zenone le chiavi della città. Fu contemporaneo d'Epicuro e d'Arcesilao e morì in età avanzata. Si tolse egli stesso la vita per tedio, impiccandosi o morendo di fame. E questo a causa della frattura d'un dito.

Tra gli altri stoici è particolarmente famoso Cleante⁵¹¹, che fu allievo e successore di Zenone nella Stoa, e compose un celebre inno a Dio. È noto l'aneddoto secondo il quale egli venne citato in tribunale per render conto di come si sostentasse. Cleante dimostrò che nottetempo trasportava acqua per un giardiniere e che in questo modo si guadagnava da vivere. Si decise allora di destinargli una prebenda attingendo alle casse dello Stato. Tuttavia Zenone non gli consentì di beneficiarne. Anch'egli si lasciò morire di stenti. Zenone fu onorato ancor più di lui. V'è un decreto del popolo ateniese che lo riguarda: «giacché Zenone visse da filosofo nella nostra città e sempre si mostrò una persona dabbene guidando alla virtù ed alla temperanza i giovani ai quali insegnò, ed offrendo ad essi il miglior esempio, i cittadini d'Atene gli riconoscono pubblica lode e gli fanno dono d'una corona d'oro; inoltre egli godrà di pubbliche esequie»⁵¹².

Anche tra gli stoici più tardi ve ne furono parecchi celebri. Crisippo è uno di questi, nato all'epoca della CXXV Olimpiade [280-277 a.C.] e morto al tempo della CXLIII [208-205 a.C.]. Egli contribuì molto alla⁵¹³ vasta diffusione del pensiero stoico. Si distinse soprattutto per la sua logica e per la sua dialettica. Le quali erano così eccelse, che si solea dire che se gli dèi si fossero serviti della dialettica, avrebbero usato la sua. Era molto diligente: secondo Diogene Laerzio⁵¹⁴ avrebbe scritto settecentocinque opere; tuttavia per lo più si tratta di compilazioni; in parte poi erano ripetizioni, sicché di lui si disse: se gli si togliesse tutto quel che appartiene ad altri, gli rimarrebbe solo il foglio bianco. Resta il fatto che egli sviluppò in particolare la logica stoica. In séguito si fanno notare: Diogene di Babilonia (Seleucia), Panezio, maestro di Cicerone; vi sono poi Seneca ed Epitteto, un frigio che era stato schiavo. Quando Domiziano, nel⁵¹⁵ 94, cacciò da Roma i filosofi, Epitteto si rifugiò nell'Epiro a Nicopoli. Il suo allievo Arriano di Nicomedia ha composto il suo *Enchiridion*⁵¹⁶. Da ultimo v'è l'imperatore Marco Aurelio Antonino.

Nel caso della filosofia stoica vengono meno le fonti alle quali ci si è sinora richiamati. Le fonti cui attingere sono note: Cicerone, egli stesso stoico, e soprattutto Sesto Empirico, che con gli stoici ebbe molto a che fare; la sua esposizione è di carattere teoretico ed è interessante in una prospettiva filosofica. Tuttavia è essenziale consultare anche Seneca, Arriano, Diogene Laerzio e, come fonte accessoria, Stobaeus.

Per quanto concerne la filosofia, essa si divide in tre parti: logica, fisica o filosofia della natura, ed etica (filosofia dello spirito, soprattutto dal punto di vista pratico).

1) *Logica* Si tratta di determinare la fonte della conoscenza di ciò che è vero, di ciò che costituisce il criterio della conoscenza. La terminologia delle diverse scuole possiede peculiarità sue proprie. Per gli stoici, il criterio del vero si chiama rappresentazione pensata, fantasia compresa, φαντασία καταληπτική. In essa è contenuto il vero ed il bene. Il vero, eccetera, è una rappresentazione, in quanto questa viene pensata, viene capita ed in generale è conforme alla ragione. Poi vengono distinti meglio i diversi modi della coscienza e della fantasia compresa, in quanto questa è determinata per mezzo della coscienza pensante. Zenone lo spiega con un esempio; apre il palmo della mano e dice: questa è l'intuizione, la sensazione, la coscienza immediata. Le dita ripiegate insieme esprimono assenso: l'assenso della rappresentazione, dell'animo; la mano chiusa, il pugno,

è il concetto, la comprensione, κατὰληψις. È la medesima espressione figurata presente nella lingua tedesca, che si ritrova nel termine *begreifen*⁵¹⁷. Prima si dà una determinazione sensibile; in secondo luogo, nel ricevere, spontaneità: tuttavia l'assenso compete anche agli sciocchi; infatti, può essere debole o falso; in terzo luogo, il concepire muta la rappresentazione in verità, cosicché la scienza è la comprensione salda, certa ed inalterabile per mezzo del pensare: il quale ne è l'elemento guida e dominante. A metà strada fra la scienza e la mera ricettività, sta il concetto vero, la fantasia compresa⁵¹⁸.

Però il concetto come tale non è ancora scienza. Il sapere implica il discernimento del fondamento, della cognizione determinata dell'oggetto per mezzo del pensare. In questo, secondo gli stoici, è contenuta la verità; si tratta d'un contenuto, d'un oggetto, che parimenti viene pensato, cosicché il pensare dia il suo assenso: l'accordo dell'oggetto con il soggetto, con il pensare; ma il pensare resta l'elemento prevalente. Qui sta il vero attinente agli oggetti, cosicché l'oggettività corrisponda al pensare: il che non significa però che la rappresentazione coincida con l'oggetto, infatti quest'ultimo può venir modificato, può esser falso, contingente, in maniera che non sarebbe vero per lo spirito.

Per gli stoici, questa è la determinazione principale. Sesto Empirico⁵¹⁹ la esprime così: «Gli stoici affermano che nella sfera del sensibile e del pensiero solo alcune cose sono vere, e non in modo immediato. Ciò che viene percepito è vero solo grazie al suo riferimento, ἀναφορά, al pensiero che ad esso corrisponde. Parimenti il pensare immediato è vero solo in quanto corrisponde al λόγος ed in quanto, mediante l'attuazione di ciò che è razionale, è riconosciuto come corrispondente al pensare razionale». Ecco ciò che è universale.

Come s'è già notato, gli stoici s'occuparono da vicino anche delle nozioni logiche, delle leggi del pensare; specialmente Crisippo, che però si limitò all'aspetto formale. La prima deduzione⁵²⁰ rientra nella sillogistica formale: se è giorno, c'è luce; ma ora è notte, dunque non c'è luce, eccetera. Si tratta d'un principio del tutto formale. L'universale è il vero. Il pensare deve avere un contenuto, deve avere realtà, deve avere una determinazione, e questo contenuto deve corrispondere al pensare. Ciò è assolutamente giusto, ed è anche concreto, ma esprime una determinatezza interamente formale. La determinatezza va bene, tuttavia essa resta qualcosa di formale.

Sesto Empirico fa le pulci agli stoici soprattutto da questo punto di vista. Pensare in astratto è qualcosa di semplice, d'incorporeo; non patisce, non è attivo, è identico a se stesso. Perciò Sesto Empirico⁵²¹ domanda: come si può imprimere una traccia [ossia segnare una differenza] su questa semplicità? Come può, in essa, verificarsi mutamento? Agli scettici è già nota la fondamentale difficoltà di dedurre da ciò che è universale il particolare o la determinazione, di mostrare come l'universale si determini da sé in quanto particolare, e dunque come in quest'ultimo esso resti identico. Insomma quel che presso gli stoici costituisce il fondamento, per un verso, viene colto con precisione, ma in pari tempo è del tutto formale, e tale resta il punto di vista prevalente nella filosofia stoica.

2) *Filosofia della natura* Adesso dobbiamo occuparci più da vicino dei principi della fisica stoica, dove si riscontra il medesimo formalismo. La fisica degli stoici consiste nell'osservazione della natura. Essi s'immaginano che il λόγος sia la sostanza e l'aspetto attivo della natura in genere, cosicché tutte le formazioni naturali l'hanno a fondamento, sono produzioni del λόγος, che essi in questo senso hanno chiamato λόγος σπερματικός. È la ragione come seme, è il λόγος che si sviluppa, che s'espande, che si produce. Anche questa è un'espressione che appartiene alla terminologia stoica.

Con riguardo ad una più dettagliata concezione della natura, gli stoici seguono soprattutto Eraclito, della cui filosofia Zenone s'era occupato. Essi elevano il fuoco a principio fondamentale, a reale λόγος; il fuoco è il dio che è per sé: come il seme è il primo in tutte le piante, così il fuoco è il primo in tutto ciò che è particolare. Il fuoco è il principio attivo in generale. Essi s'esprimono alla maniera d'Eraclito: l'essere è trasformato da fuoco in umidità attraverso l'aria, eccetera. Ciò che è spesso diviene terra, ciò che è sottile diviene aria. L'anima è qualcosa d'ardente e le anime umane, il principio animale della vita, ed anche le piante, sono parti del λόγος universale, del fuoco universale, e lo σπέρμα è l'ἡγεμονικόν, il fattore dominante ed attivo.

La visione stoica della natura è un perfetto panteismo. Dio, l'anima del mondo, incarna l'attività razionale propria della natura. Essi chiamano⁵²² il *lógos* Dio, o natura, o destino (εἰμαρμένη, necessità), forza motrice di ciò che è materiale, ed in quanto si tratta d'una necessità capace di produrre, lo chiamano anche provvidenza. Nell'anima e nella natura, ogni inizio, affermano⁵²³, dipende dal principio dominante; le parti, tutte le forze dei singoli organi, dipendono da esso come dalla loro fonte e da esso sono messe in movimento, cosicché la forza di ciascuna parte sta anche nell'intero. L'intero contiene tutti gli σπέρματα, l'insieme dei principi particolari. D'altronde il panteismo stoico s'accompagna alle raffigurazioni comuni degli dèi, alla superstizione, alla credenza nei miracoli. Epicuro si propone di liberare gli uomini dalla superstizione, mentre gli stoici sono superstiziosissimi.

Nel *De natura deorum* di Cicerone⁵²⁴, molte asserzioni sono richiamate come ragionamenti degli stoici. Come li vediamo discorrere di Dio in quanto necessità universale, così essi parlano anche dei singoli dèi. Il *lógos* è considerato anche in relazione agli scopi umani ed agli uomini, e preso come tale esso è la provvidenza capace di manifestare se stessa: in tal modo essi s'avvicinano alla raffigurazione di particolari dèi. Secondo Cicerone⁵²⁵, gli stoici argomentano come segue: «Se gli dèi esistono e se essi agli uomini non preannunciano in anticipo ciò che accadrà in futuro, allora gli dèi o non amano gli uomini, o essi stessi non conoscono gli eventi futuri, o reputano sia indifferente che l'uomo li conosca, o infine non s'addice alla loro maestà anticipare il futuro agli uomini». Gli stoici confutano tutte le ipotesi e concludono che gli dèi debbono condurre gli uomini alla nozione del futuro. Gli stoici fanno proprie tutte le superstizioni esteriori e teleologiche, difendendole e giustificandole.

3) *La morale degli stoici* Quanto attiene agli aspetti teoretici dello spirito e del conoscere ricade entro la logica, entro la ricerca del criterio: di cui s'è già detto. La parte più celebre della filosofia stoica è la morale; Diogene Laerzio⁵²⁶ ne richiama le peculiari caratteristiche. Il primo impulso dell'animale tende alla conservazione di sé, in conformità della sua inclinazione originaria. Il primo punto è l'accordo dell'animale con se medesimo e la percezione che ne sorge, il sentimento di sé, di non alienarsi. Il sentimento di sé fa sì che l'animale storni da sé ciò che ad esso risulta nocivo ed accolga ciò che ad esso torna utile. Lo stesso vale per l'uomo; la sua natura, la sua disposizione, è conservare se medesimo, ma in maniera consapevole, riflessa, secondo il *lógos*. Anche nelle piante v'ha il *lógos* come seme, λόγος σπέρματιδος, ma non v'ha come scopo, non è ad esse oggetto; esse non ne sanno niente. Invece nell'uomo la ragione è artefice dell'impulso. Il λόγος rende opera d'arte ciò che nell'animale è mero istinto. Ecco perché il principio generale degli stoici è vivere secondo natura, vivere secondo la virtù, ed appunto a questo conduce la natura. Eppure subito ci rendiamo conto d'aggararci in un circolo. Solo il *lógos* stabilisce ciò che è conforme alla natura. E quel che è conforme alla natura ha valore solo in quanto viene determinato attraverso il λόγος; di modo che ci troviamo su un terreno puramente formale.

Gli stoici definiscono ciò che è conforme alla natura nel senso che è tale ciò che l'esperienza e la cognizione delle leggi della natura universale e della nostra mostrano come utile; la natura universale esprime la legge universale, la retta ragione, l'εἰμαρμένη, che permea ogni cosa: la nostra retta ragione, la ragione universale, Giove, colui che presiede al sistema delle cose. Anche questo rientra nell'universale formalismo.

Nella sfera morale vige una nozione fondamentale, presente anche in Cicerone⁵²⁷: il *summum bonum*, il *finis bonorum et malorum*, il bene supremo. Presso gli stoici la retta ragione è il principio universale e quel che importa è attenersi ad essa. Subito si presenta qui l'antitesi tra virtù e felicità, nella forma più astratta del pensare in generale, λόγος, e della sua determinazione.

Quel che vediamo negli stoici e che li contraddistingue è che l'uomo, il saggio, agisce solo in conformità della ragione. Agire secondo ragione implica appunto l'astrazione dell'uomo in se stesso, la concentrazione dell'uomo entro se stesso, di modo che rinunci e sia indifferente verso tutto ciò che ha a che fare con l'immediatezza della sensazione e con l'impulso. Sul principio del tutto formale di mantenersi uniti in se stessi, di mantenersi, come esseri pensanti, in pura concordanza con se medesimi, riposa la rinuncia, il rendersi indifferenti di fronte a qualsiasi particolare piacere, inclinazione, passione, interesse. E si fonda la forza, l'indipendenza interiore, la

libertà dello spirito e del carattere in se stessi: insomma tutto ciò che distingue gli stoici.

S'è molto discusso⁵²⁸ su dove sia da cercare la beatitudine, il piacere; in genere 'beatitudine' significa consapevolezza e sentimento dell'accordo con se stessi. Ciò che è gradevole come piacere sensibile ci s'addice: in esso è implicita la concordanza con noi stessi; il contrario, ciò che è sgradevole, implica la negazione, la mancata corrispondenza con il nostro impulso. Gli stoici pongono come essenziale l'armonia dell'interiorità dell'uomo con se stesso attraverso il pensare: la coscienza o almeno il sentimento di quest'armonia è il piacere. Tuttavia, dagli stoici, quest'accordo è posto essenzialmente solo come armonia dell'interiorità come tale con se stessa, cosicché nella virtù sia contenuto il piacere; ciò vuol dire che il piacere è qualcosa di secondario, una conseguenza, che come tale non diviene scopo, ma dev'esser trattato solo come qualcosa d'accessorio.

Ciò che li contraddistingue è l'energia caratteristica degli stoici, per la quale l'uomo deve solo sforzarsi di restare, di divenire e di mantenere se stesso, deve concentrarsi nello sforzo d'esser libero. Questo risulta dal citato principio formale. Dunque, il principio della morale stoica è la coincidenza dello spirito con se medesimo; tuttavia bisogna che essa non resti formale e difatti si dà subito l'antitesi tra l'armonia e ciò che ne è stato escluso. Si sostiene che l'uomo è libero e che ha rapporti con ciò che è altro; ma, in questo, l'uomo non è libero, bensì dipendente. La mia libertà, l'unità con me stesso, è solo un lato, tuttavia l'altro lato, il lato particolare della mia esistenza, la beatitudine, non corrisponde ancora al primo.

È l'antica questione dell'armonia tra virtù (moralità) e felicità. 'Moralità' ha in sé la determinazione ulteriore che ciò che faccio non è, come nel caso della virtù, semplicemente la mia volontà, che per me è divenuta abitudine: la moralità è connessa con la mia convinzione frutto del giudizio, è connessa con la mia riflessione soggettiva che ciò che faccio è conforme alle determinazioni universali e razionali proprie del dovere, della dignità, e simili. Si tratta d'una questione, d'un problema, che ci ha dato parecchio da fare anche all'epoca di Kant.

Il nodo da sciogliere è in che cosa consista la felicità, la beatitudine. Su questo si dicono spesso delle trivialità, ad esempio che all'uomo virtuoso va spesso male, mentre il vizioso prospera ed è beato, eccetera; tuttavia con 'andar bene' s'intendono circostanze esteriori ed accidentali, ed in complesso si designa un contenuto banale, ossia il raggiungimento di fini ordinari costituiti da desideri ed interessi. Desideri ed interessi che subito si rivelano qualcosa di contingente e d'esteriore. Così il punto di vista dei piaceri esteriori, della ricchezza e dell'eccellenza, viene rapidamente accantonato, in quanto simili oggetti non sono conformi alla virtù ed alla moralità. Quel che importa è in che cosa sia da porre la felicità; per questo si deve prescindere da ciò che è casuale e lasciarsi alle spalle ciò che è esteriore.

Gli stoici affermano che la felicità è il piacere, la percezione dell'armonia interna, che si dà solo come libertà interna, indipendenza, accordo interiore con se stessi. La felicità è il piacere derivante dall'accordo con se stessi. Essi vengono derisi per aver sostenuto che il dolore non rappresenta nessun male. Qui non si tratta del dolor di denti, eccetera. Sofferenze del genere, per quanto spiacevoli, possono toccare a chiunque. Ma il dolore, l'infelicità, di cui si parla è qualcosa di completamente diverso. Se ne discuterà ancora più avanti.

Il punto è capire che si deve promuovere un'armonia tra la volontà razionale e la realtà esterna. Alla quale appartiene anche la sfera dell'esistenza particolare, della soggettività, di ciò che è personale, dell'interesse particolare; tuttavia di questi interessi, entro la realtà, vale solo l'aspetto universale: infatti l'armonia con il volere razionale può darsi solo in quanto gli interessi siano riguardati come universali. Secondo gli stoici, dolori e passioni non sono un male capace di pregiudicare l'uguaglianza con me stesso e la mia libertà; non si può venir divisi da se stessi; in quanto sono unito con me stesso, sono al di sopra di simili cose; certo le percepisco, ma esse non debbono mettermi in conflitto con me stesso. L'uguaglianza interiore con me stesso, in quanto percepita, è la beatitudine, la felicità, la quale non viene distrutta dai mali esteriori. D'altronde, con questo, non viene esclusa la cognizione del male. La grandezza della filosofia stoica sta nella coscienza della libertà interna, per la quale niente può interferire con il volere qualora esso sia in accordo con se medesimo: tutto il resto è tenuto lontano, il dolore stesso non può diventare il fine da raggiungere.

Gli stoici hanno anche avuto modo di proporre l'ideale del saggio, ossia il volere del soggetto

che vuole solo se stesso e la sua libertà, che è disposto a rinunciare a tutto il resto e che, se anche percepisce dolore esterno ed infelicità, tuttavia li tiene separati dall'interiorità della sua coscienza. Il saggio non cede al timore ed alla cupidità. Il saggio non imputa a se stesso quanto attiene alla cupidità ed alla paura e, in opposizione a sé, lo considera come qualcosa d'estraneo. Gli stoici affermano che il saggio è un re; egli non è soggetto alla legge e segue solo la ragione; egli è sciolto rispetto a tutte le leggi particolari. Nel saggio v'è l'assenza di determinazione propria della libertà astratta, dell'astratta autonomia. Ora, se la coscienza della mia libertà è il mio fine, tutte le determinazioni particolari affondano e scompaiono in questo scopo universale. Le determinazioni particolari della libertà sono le leggi ed i doveri; in quanto determinazioni particolari, esse svaniscono entro l'universalità della libertà, entro la pura coscienza della mia autonomia.

Presso gli stoici, vediamo la forza di volontà, che non ammette il particolare come parte della sua essenza, trarsi d'impaccio; vediamo che, per un verso, questo è un principio verace, ma per un altro resta astratto. In base ad esso, la condizione del mondo non è razionale e conforme al diritto: solo il soggetto come tale ha il dovere d'affermare, in se stesso, la sua libertà. Tutto quel che attiene all'esteriorità, tutto ciò che sta nel mondo, tutte le relazioni, eccetera, viene collocato in una luce solo negativa, in quanto è qualcosa d'*adiaphoron* [indifferente] che io ho da sopprimere. Senonché, così non si favorisce la reale armonia tra razionalità in genere e cose particolari, non si promuove quel che potremmo definire morale obiettiva e conformità al diritto. Platone ha stabilito una repubblica ideale, una condizione umana razionale. Questa condizione razionale dell'uomo entro lo Stato, l'obiettività del diritto, dei costumi e delle consuetudini, esprime l'aspetto reale della razionalità e solo mediante una simile situazione razionale si stabilisce in maniera concreta che ciò che è esteriore corrisponde a ciò che è interiore; allora l'armonia è presente in un senso concreto.

Di Marco Aurelio, filosofo stoico, abbiamo lo scritto *Ad se ipsum*²⁹. Con riguardo alla moralità, alla forza di volontà ed alla meditazione su se stessi, non v'è nulla di più eccellente di questo libro. Marco Aurelio fu un illustre imperatore, ma anche nella vita privata si comportò in maniera nobile e giusta. Del resto, il pensiero profondo di costui non poté mutare lo stato dell'impero romano, ed il suo successore³⁰, il cui carattere era completamente diverso, non fu trattenuto affatto dal rimettere in auge una situazione pessima, come malvagità ed arbitrio gli permettevano di fare.

V'è un principio assai elevato ed interiore proprio dello spirito e della volontà razionale, capace anche di diventar reale, in modo da generare una costituzione razionale, uno Stato civile e giuridico. Le determinazioni che si trovano nel saggio e negli ideali, vengono consolidate solo per mezzo d'una simile obiettività della razionalità; si dà allora un sistema di relazioni morali; ossia di doveri, i quali sono raccolti entro un sistema; cosicché ogni determinazione sta al suo posto, una è subordinata all'altra, e la più elevata domina.

Accade così che la coscienza, che sta più in alto della libertà stoica, sia soggetta ad obblighi; che le determinazioni entro lo spirito si rafforzino; che le relazioni obiettive che chiamiamo doveri non siano una semplice condizione esteriore e giuridica, ma che valgano anche all'interno della coscienza come doveri stabiliti, come determinazioni. Coscienza è che i doveri non appaiano solo come aventi valore, ma che valgano dentro di me come qualcosa di sicuro, che abbiano in me il carattere di ciò che è universale, che siano riconosciuti interiormente. Questa è l'armonia tra volere razionale e realtà esterna; quest'ultima, da un lato, è una certa condizione morale, giuridica, conforme a leggi, è sistema della libertà che esiste come necessità della natura, dall'altro è coscienza presente, cosicché ciò che è razionale trovi realizzazione in me.

Il principio stoico non è ancora pervenuto a questa configurazione concreta, presa una volta come moralità obiettiva ed un'altra come presente nella mia interiorità. La libertà della coscienza di sé, in se stessa, è il fondamento, e tuttavia non possiede ancora nessuna concreta configurazione e tutto ciò che è legale e morale viene dagli stoici qualificato solo come qualcosa di negativo, d'indifferente, d'accidentale, a cui rinunciare. Nella prospettiva del principio concreto dello spirito, non è affatto indifferente che una certa situazione mi si confaccia o no. Questi i tratti generali della filosofia stoica; ciò che importa è conoscerne il punto di vista, le linee fondamentali.

Nel mondo romano v'è un'attitudine che la coscienza s'è data, coerente e rispondente alle condizioni storiche. Per questo la filosofia stoica vi si trova a proprio agio. I romani d'animo nobile hanno dato prova di questa capacità negativa, di quest'indifferenza verso la vita, verso la violenza

delle circostanze esteriori, eccetera. Essi hanno potuto esser dei grandi solo in maniera soggettiva e negativa, in qualità di persone private.

Si ripete che i giuristi romani fossero filosofi stoici; tuttavia, da un lato, i nostri insegnanti di diritto romano discorrono con disprezzo della filosofia come d'una cosa superflua e confusa, mentre dall'altro commettono l'inconsequenza d'affermare, a gloria dei giuristi romani, che essi erano filosofi. Comunque, per quanto conosciamo del diritto romano, a mio avviso, non si trovano in esso né pensieri né concetti, nulla di filosofico: non concetti ma solo ragionamenti propri dell'intelletto. In questo senso v'è molta filosofia, come è il caso del signor Hugo che non pretende certo d'esser un filosofo⁵³¹. I ragionamenti caratteristici dell'intelletto ed i concetti filosofici sono due cose molto diverse. In Seneca troviamo molto d'edificante, capace di stimolare e di rafforzare l'animo – antitesi ingegnose, retorica, dialettica –, ma nei suoi discorsi morali aleggia come una certa freddezza, una certa qual noia.

Veniamo ora alla filosofia opposta a quella stoica: l'epicureismo.

La filosofia epicurea

Se la filosofia stoica è il pensiero del *lógos*, la coscienza di ciò che è universale, negli epicurei si verifica il contrario: la determinazione della sensazione, del principio della singolarità immediata.

Epicuro nacque nel terz'anno della CIX Olimpiade [342 a.C.] a Gargetto, in territorio attico, e morì all'epoca [del second'anno] della CXXVII [271 a.C.], mentre Aristotele era scomparso all'epoca della CXIV [Olimpiade; 324-321 a.C.]. I suoi genitori erano poveri; suo padre Neocle faceva il maestro in una scuola rurale, sua madre Cherestrata era una fattucchiera, cioè una donna dedita ad esorcismi, incantesimi, eccetera (fatto allora comune). La sua origine gli fu rimproverata soprattutto dagli stoici. Suo padre s'era recato a Samo con una colonia, ma Epicuro tornò ad Atene a diciott'anni, press'a poco al tempo in cui Aristotele viveva in Calcide. Ad Atene e Samo Epicuro studiò specialmente la filosofia di Democrito ed intrecciò rapporti con parecchi filosofi; egli stesso si definì un autodidatta; lesse molte opere filosofiche. Epicuro insegnò la sua filosofia, prima a Mitilene, sull'isola di Lesbo, e poi a Lampsaco in Asia Minore; esattamente a trentasei anni tornò ad Atene, che era la capitale della filosofia, dove acquistò un giardino – *Horti Epicuri* – e v'insegnò. Conduceva una vita normale e molto frugale dato il suo gracile corpo. Per anni fu impossibilitato ad alzarsi dalla sedia. S'occupava solo di scienza, scriveva molto ed insegnava; morì a settantuno anni di disuria, dopo aver raccomandato ai suoi amici di serbare il ricordo del suo insegnamento.

Cicerone⁵³² ne celebra l'affabilità, la mitezza e l'umanità. Nessun maestro ottenne mai dai suoi scolari tanto amore e grata memoria. Costoro vissero in tale unità ed intimità da far proponimento di mettere in comune le loro risorse formando così un'associazione stabile, tuttavia Epicuro obiettò che questo tradiva una certa diffidenza: un'osservazione tutt'altro che infondata. Il suo ricordo fu serbato dappertutto dai suoi scolari. Essi sono tanto restati fedeli ai suoi insegnamenti da considerare una sorta d'ingiuria il mutarne qualcosa di proposito. Sotto quest'aspetto la sua scuola rassomigliava ad uno Stato chiuso; restava tale e quale, senza conoscere evoluzione; solo un certo Metrodoro⁵³³ deve avervi dato qualche impulso. Oltre a lui, non si sa di scolari celebri. Epicuro ha scritto molto: si dice⁵³⁴ più di Crisippo, circa trecento opere. Grazie a Dio, non ci sono più: i filologi se ne darebbero gran pena! Qualche anno fa, ne è stato ritrovato un frammento ad Ercolano, stampato a Napoli e Zurigo, ma non vi si apprende granché⁵³⁵.

Delle concezioni di Epicuro ci è noto parecchio grazie a Cicerone⁵³⁶ ed a Diogene Laerzio⁵³⁷ che sull'argomento s'è dilungato. Come già per gli stoici, dobbiamo innanzi tutto discorrere di come Epicuro abbia determinato il criterio della verità, poi della sua filosofia naturale ed infine della sua morale.

1) *Logica* Epicuro chiama 'canonica' la logica; è la definizione, la discussione delle regole che per noi esprimono il vero⁵³⁸. Per Epicuro il criterio del vero implica tre aspetti: la sensazione, la *πρόληψις* (*anticipatio*) e l'opinione.

La sensazione è per sé alogica, senza fondamento; essa è così, nulla può modificarla, aggiungere o togliere ad essa qualcosa. Niente può criticarla o refutarla; una sensazione non può criticarne un'altra ad essa simile, né può refutarne una dissimile, poiché ciascuna è diversa dall'altra. Così

sono le sensazioni: ciascuna di esse vale per sé, in quanto diversa rispetto ad un'altra. Una sensazione non può confutarne un'altra opposta; anche il pensare è per sé, e non è in grado di criticarla dal momento che lo stesso pensare ne dipende. La verità del sentire trova conferma nel fatto che la sensazione è qualcosa di consistente e che essa viene constatata nella ripetizione, e così via. Ration per cui anche ciò che non appare, anche ciò che non viene percepito, può venir colto grazie a ciò che appare. L'ἄδηλον, una cosa che non appare, una cosa ignota, può venir rappresentato nella maniera delle sensazioni note. Ciò che è stabile è quanto viene percepito e questo è ciò che è noto. L'ignoto, ἄδηλον, è necessario che sia compreso secondo ciò che è noto, secondo la sensazione. Ogni sensazione è per sé, ogni sensazione è qualcosa di stabile e vera in sé, in quanto essa si mostra come stabile.

Il secondo momento che caratterizza il criterio della verità è la πρόληψις, l'*anticipatio*; si tratta del ricordo di ciò che appare sovente: un'immagine, in genere. Se vedo un uomo, attraverso l'immagine che ne ho dinanzi, riconosco la sua figura. La sensazione precede l'immagine; perciò ogni cosa ha un suo proprio nome ed Epicuro chiama ἐνάργεια l'evidenza propria d'ogni raffigurazione, il fatto cioè che si riconosca qualcosa di sensibile, che qualcosa si trovi confermato come corrispondente ad un'immagine mentale. Dunque, presso gli stoici, l'assenso del pensare fornisce un contenuto, che però resta solo formale; l'immagine, la raffigurazione, è quel che s'accorda con una sensazione presente in atto.

Il terzo aspetto è l'opinione, δόξα, il giudizio in genere, l'opinione sul vero e sul falso. L'opinione è il riferimento ad un oggetto da parte della rappresentazione che abbiamo in noi. Questi sono tre momenti assolutamente semplici. Dalla sensazione si forma un'immagine; 'immagine' designa la sensazione in modo generale. La sensazione, sussunta sotto la πρόληψις, dà un'opinione, una δόξα. Noi abbiamo delle sensazioni, ad esempio del blu, dell'acido, del dolce, eccetera; in tal modo vengono formate raffigurazioni universali; poiché noi proviamo queste sensazioni, se ci si ripresenta un certo oggetto, riconosciamo che una certa immagine mentale corrisponde ad esso. Così funziona il criterio della verità.

In complesso questo è poco originale; all'inizio tutto si svolge sul piano della coscienza sensibile, dell'intuizione, dell'intuizione immediata d'un oggetto; il grado seguente è quello per il quale l'intuizione si dà la forma d'un'immagine, di qualcosa d'universale; infine la sussunzione dell'oggetto che è presente alla sensazione sotto l'immagine, fornisce l'immagine generale, l'opinione. Si comincia dalla sensazione esteriore, dalla quale si differenziano poi gli affetti, le sensazioni interne. Le quali forniscono il criterio per la sfera pratica. Esse sono di duplice tipo: diletto, piacere e soddisfazione, oppure dolore. Dapprima anche piacere e dolore danno luogo ad un'idea generale; si formano idee generali di ciò che suscita in me piacere o dolore. In base ad esse io giudico i singoli oggetti, le inclinazioni, i desideri, eccetera. Tale è il criterio pratico mediante cui si determina la decisione di fare o d'evitare qualcosa. Io giudico ogni cosa secondo l'esperienza di ciò che mi procura piacere o dolore. Questo criterio guida la nostra volontà e la nostra anima. Questo è il contenuto generale della canonica d'Epicuro, della norma della verità; è molto semplice ed astratto ma anche molto banale.

2) *Metafisica* Viene poi la metafisica. Noi abbiamo sensazioni e rappresentazioni, o meglio immagini. Ora la questione è come perveniamo alle rappresentazioni. Infatti le sensazioni non sono identiche alle rappresentazioni e richiedono un oggetto esterno. Epicuro illustra il nostro riferirci all'oggetto in forza del quale sorgono le rappresentazioni nel modo che segue: dalla superficie delle cose proviene un efflusso durevole che dalla sensazione non è percepibile e che è tanto veloce e tanto sottile che la consistenza della cosa non varia, non ne patisce; perciò, poiché l'oggetto ci appare come qualcosa di permanente e di stabile, l'efflusso è per noi impercettibile e dato che esso entra dentro di noi, prendiamo nozione del carattere determinato d'una sensazione. Ciò che è determinato e si trova nell'oggetto, fluisce dentro di noi. Questa è la maniera più grossolana di raffigurarsi le relazioni tra oggetto e soggetto⁵³⁹.

L'errore, afferma Epicuro⁵⁴⁰, sorge allorché, per mezzo d'un movimento al nostro interno, si genera un mutamento entro la rappresentazione prodotta, tale per cui questa non ottenga più la convalida della sensazione ma, in forza del movimento al nostro interno, subisca un'interruzione⁵⁴¹.

Si tratta d'un movimento, che ha inizio in noi stessi e che è ad un tempo un'interruzione, una sospensione, della rappresentazione. Epicuro chiama 'interruzione' questo peculiare movimento che avviene nel rappresentare. Un'altra forma d'interruzione viene sviluppata in seguito.

Il fondamento della metafisica epicurea sono le idee della filosofia democritea: atomi e vuoto. Gli atomi come tali restano indeterminati. Tuttavia Epicuro ed altri sono costretti ad attribuire ad essi, in modo inconsequente, delle proprietà: figura, peso e grandezza. Gli atomi non sono soggetti a mutamenti. Tutti gli oggetti esterni ed interni nonché le loro differenze sono riconducibili agli atomi; tutte le cose, tutti gli oggetti e la stessa anima sono combinazioni diverse di atomi. Ma queste sono parole vuote. In base a questo le proprietà sono certe relazioni reciproche di atomi; anche oggi si usa dire⁵⁴² che un cristallo è un certo aggregato di parti che esprime una certa figura. Di questi rapporti non val la pena parlare: sarebbe un discorso del tutto formale.

Rispetto agli atomi, il secondo aspetto è costituito dal vuoto, dall'interruzione⁵⁴³. Il movimento del pensare spetta agli atomi dell'anima, ma in maniera da implicare un'interruzione, un movimento opposto agli atomi che penetrano in essa. Dunque, in questo, si deve vedere il principio universale del positivo e del negativo, cosicché anche il pensare sia affetto da un principio negativo, dal momento dell'interruzione. Epicuro riconosce che la figura e la grandezza proprie degli atomi non sono simili alla grandezza ed alla figura degli oggetti visibili, né a qualcosa con cui si abbia consuetudine. In questo consiste la metafisica epicurea; il resto non presenta interesse.

3) *Filosofia della natura* La filosofia della natura d'Epicuro è costruita su queste basi, sebbene abbia un aspetto interessante nella misura in cui essa è ancora il principio del nostro tempo. Epicuro si proclama contro uno scopo finale del mondo, contro il modo di vedere stoico, contro la considerazione teleologica degli stoici, contro la saggezza d'un creatore, d'un governo del mondo, eccetera. Il caso, la necessità esteriore, è il principio di qualsiasi connessione, di qualsiasi relazione.

La trattazione particolareggiata della natura riposa sul già menzionato principio che, in virtù della sensazione, noi abbiamo certe rappresentazioni generali, certe immagini, certe rappresentazioni di connessioni. Noi dobbiamo applicare queste rappresentazioni, *πρὸς ἅπαντας*, a quanto non può esser percepito in maniera immediata. Il che significa che Epicuro eleva l'analogia a principio dell'indagine sulla natura: principio che ancor oggi riveste un ruolo nelle scienze naturali. Si compiono esperienze ed osservazioni; si tratta di sensazioni: il che si trascura facilmente, poiché ci si mette subito a parlare di raffigurazioni provenienti dalle sensazioni; si perviene poi ad idee generali, ossia a quelle che si chiamano leggi, forze, modi d'esistenza – elettricità, magnetismo, eccetera – che si basano sull'esperienza. Noi applichiamo queste rappresentazioni generali ad oggetti, attività ed avvenimenti tali che non potremmo percepire per se stessi; perciò li giudichiamo secondo l'analogia – ad esempio la luce, la luce del sole⁵⁴⁴ – e sappiamo dei nervi e della loro connessione con il cervello: nella percezione, eccetera, si verificherebbe una propagazione dalla punta delle dita fino al cervello.

Ma come rappresentarsi tutto questo? Non si può osservarlo per se stesso, grazie all'anatomia si possono vedere i nervi, ma non il modo del loro operare⁵⁴⁵; l'azione dei nervi si può raffigurare mediante l'analogia, in base ad analoghi fenomeni di propagazione, come ad esempio l'oscillare d'una corda; il moto si riproduce e si propaga da un estremo all'altro; parimenti la percezione da parte d'un nervo, come le vibrazioni della corda, si propaga fino al cervello. Lo stesso può dirsi di quel particolare fenomeno che riguarda le palle del biliardo, in forza del quale se ne forma una fila e colpendo la prima, l'ultima si mette in moto mentre quelle in mezzo sembrano immobili: parimenti ci si raffigura che i nervi constano di palline invisibili anche al microscopio: ad ogni contatto, eccetera, l'ultima scatta e colpisce l'anima⁵⁴⁶. La luce viene rappresentata come fili, raggi, o vibrazioni o palline. Questo è il metodo analogico d'Epicuro. O, ancora, s'afferma che il lampo è un fenomeno elettrico⁵⁴⁷; nel caso dell'elettricità si vede una scintilla ed anche il fulmine è una scintilla; grazie a questi elementi comuni, si conclude ad un'analogia tra i due fenomeni.

Insomma secondo Epicuro noi cogliamo per analogia ciò che non siamo in grado d'osservare. Egli è molto liberale e concede che la cosa possa stare altrimenti⁵⁴⁸. Ad esempio, la luna calante e la luna crescente non possono essere direttamente osservate; in base all'analogia questo può avvenire a causa della rivoluzione del corpo celeste o per effetti ottici dovuti all'aria o ancora per aggiunte o

sottrazioni. Ed il fulmine può esser dovuto allo sfregamento, alla collisione tra nubi; donde il fuoco, che è una certa disposizione degli atomi; insomma, dallo sfregamento sorge il fuoco, una scintilla, e noi applichiamo questo modello alle nubi; oppure il fulmine può derivare anche dalla collisione tra nubi, o infine esser causato da forte vento scaturito da una nuvola.

Una circostanza che ci colpisce è la mancanza d'osservazioni e d'esperienze sulle relazioni che i corpi intrattengono reciprocamente; nonostante ciò, questo resta il principio della comune scienza della natura. Il metodo epicureo è stato fatto oggetto d'attacchi e di disprezzo, ma sotto questo profilo non v'ha motivo di vergognarsene, infatti è il modo di procedere che sta ancora alla base dell'odierna scienza naturale.

La filosofia epicurea presenta un aspetto al quale deve essere attribuito valore. Aristotele e gli antichi, nella filosofia della natura, hanno preso le mosse *a priori* dal pensiero in generale e da esso hanno sviluppato il concetto. D'altronde, è altrettanto necessario che l'esperienza sia elevata alla sua universalità e che ne siano individuate le leggi; ciò che segue dall'idea astratta coincide con la rappresentazione universale alla quale l'esperienza e l'osservazione sono sollevate. L'*a priori* d'Aristotele e d'altri è valido, ma ancora insufficiente, poiché ciò che costoro hanno stabilito in maniera così generale non s'accorda con l'esperienza. Affinché questo si verifichi, l'esperienza deve venir ricondotta a ciò che è universale. La riduzione di ciò che è particolare a ciò che è generale è appunto l'individuazione delle leggi, delle forze naturali, eccetera.

Si può affermare che Epicuro sia il fondatore della scienza empirica della natura, della psicologia empirica, eccetera. Nel suo ambito, la filosofia epicurea ha avuto i medesimi effetti della cognizione delle leggi naturali durante l'età moderna. Quanto più gli uomini scoprono le leggi naturali, tanto più scompaiono superstizione, miracoli, astrologia, eccetera; tutto questo impallidisce dinanzi alla cognizione delle leggi naturali.

L'effetto suscitato dalla filosofia epicurea nel suo tempo è stata l'opposizione alla superstizione del mondo greco e romano e l'elevazione degli uomini sopra di essa. Tutto quest'armamentario di voli d'uccelli, auguri, auspici, eccetera, che il modo di comportarsi sia determinato considerando le viscere degli animali o se i polli sono tristi o allegri, ebbene a tutte queste superstizioni si contrappone la filosofia epicurea, la quale fa valere come vero solo ciò che corrisponde alla $\pi\rho\acute{o}\lambda\epsilon\psi\iota\varsigma$, ossia ad una conoscenza derivante dalla sensazione.

4) *Filosofia dello spirito* La morale d'Epicuro è stata assai diffamata e dunque è molto interessante. Anche qui ci s'imbatte nella rappresentazione atomistica. Innanzi tutto egli descrive l'anima, lo spirito; ma questo non vuol dir molto; essa viene dedotta per analogia in connessione con la metafisica atomistica; l'aspetto logico della nostra anima è un ammasso d'atomi sottili e come tale essa possiede forza ed efficacia solo grazie alla sensazione, ossia grazie ad una simpatia reciproca fra atomi, grazie alla comunanza prodotta dall'afflusso d'atomi dall'esterno, dalla superficie dei corpi. È un modo di vedere insipido e triviale del quale non possiamo accontentarci.

Se guardiamo al principio astratto della morale d'Epicuro, il giudizio non può che risultare molto sfavorevole; insomma, se la sensazione di ciò che è piacevole e di ciò che è spiacevole ha da essere il criterio del giusto, del buono e del vero, di ciò che l'uomo si pone come fine nella vita, allora la morale, presa in astratto, in senso proprio, viene soppressa, ed il principio morale diviene piuttosto il principio dell'immoralità. S'è già notato come, da un lato, la sensazione venga eretta a principio, ma anche come ad essa debba congiungersi in maniera essenziale il $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, la ragione, l'intelletto, il pensare: termini che qui non debbono venir distinti. In forza del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, della prudenza, della ponderazione razionale, del calcolo di ciò che procura piacere, la riflessione ammette che alcune cose gradevoli immediatamente possano tuttavia recare con sé spiacevoli conseguenze; la riflessione conduce a rinunciare a parecchi piaceri.

D'altronde gli epicurei, facendo del piacere un principio, elevano a principio peculiare anche l'indipendenza, la felicità, la beatitudine dello spirito, cosicché questa venga ricercata in maniera tale da presentarsi come qualcosa di libero ed indipendente dall'accidentalità esteriore, dall'accidentalità della sensazione. Si persegue qui il medesimo obiettivo proprio della filosofia stoica. Se si guarda al principio astratto, da un lato v'ha l'universale, il pensare, e dall'altro il singolare, la sensazione, e questi due principi sono schiettamente opposti l'uno all'altro; tuttavia la

sensazione non è il principio epicureo nella sua compiutezza, infatti quest'ultimo è conseguito per mezzo della ragione e solo per mezzo di essa: così entrambi i principi hanno il medesimo fine.

Diogene Laerzio, [Vite] X [135], circa questo punto di vista, afferma quanto segue:

È preferibile esser infelice servendosi della ragione che esser felice non servendosene (εὐλογιστως ἀτυχεῖν ἢ ἀλογιστως εὐτυχεῖν), infatti è meglio saper valutare le azioni nel modo giusto piuttosto che esser favoriti dalla fortuna. Da prediligere sono retto giudizio e ragione: la ragione deve meditare su questo notte e giorno, se vuole giudicare in modo giusto. Fa' che niente ti distolga dalla quiete dell'anima, affinché tu viva come un Dio tra gli uomini; l'uomo che vive tra beni immortali non ha niente in comune con i mortali.

Una testimonianza non sospetta sulla morale epicurea si trova in Seneca, *De vita beata*, capitolo XIII:

Il mio giudizio è – e parlo in parte contro molti miei amici filosofi – che Epicuro prescriva una dottrina giusta e santa e, considerata da vicino, anche infelice e sconsolata, giacché il piacere si riduce a qualcosa di molto misero e povero; ciò che noi ascriviamo alla virtù o alle leggi – vivere in maniera virtuosa – Epicuro prescrive con riguardo al piacere. Il modo di vivere d'uno stoico è tale quale quello d'un vero epicureo che tiene davanti agli occhi ciò che Epicuro prescrive. Coloro che si consacrano ad una vita frivola e sregolata, richiamandosi alla filosofia epicurea, sono solo alla ricerca d'un pretesto, d'una scusa, d'un titolo nobilitante per la loro dissolutezza.

Ad una prima considerazione, ci potrebbe venire in mente che i cirenaici professino il medesimo principio degli epicurei; tuttavia Diogene Laerzio⁵⁴⁹ segnala la differenza: i cirenaici concepiscono il piacere solo nella figura del movimento, come qualcosa d'affermativo: una cosa deve procurare piacere, dev'esser gradevole. Per contro Epicuro assume sì la sensazione piacevole in senso affermativo, ma nel suo principio v'ha anche il piacere in quiete, ἡσυχία e ἄπνοια: libertà da desideri e timori nonché da preoccupazioni, cure e lavoro, nessun interesse, nessuna paura, non legarsi a nulla che potremmo perdere. Questo piacere si chiama ἡδονὴ κατὰ στερματική. Inoltre, continua Diogene Laerzio, per i cirenaici le sofferenze del corpo sono peggiori delle sofferenze dell'anima, per Epicuro è vero l'opposto.

Gl'insegnamenti fondamentali d'Epicuro relativi alla morale si leggono in una lettera a Meneceo serbata da Diogene Laerzio⁵⁵⁰. Egli afferma:

Né i giovani debbono esitare a filosofare, né ai vecchi ciò deve risultare troppo faticoso, infatti nessuno è troppo acerbo (ἄωρος), né troppo maturo (πάρωρος); non è mai né troppo presto, né troppo tardi per risanare il proprio spirito. Si deve sempre cercar d'ottenere ciò che rende felice la vita, ed eccone gli ingredienti. In primo luogo bisogna riconoscere, come è opinione universale, che Dio è un essere vivente indistruttibile e beato, e che nulla manca alla sua eternità e beatitudine. Gli dèi esistono e la loro conoscenza è evidente (ἐναργής). Senza dio, non è chi nega o sopprime gli dèi, bensì chi assegna loro le opinioni della massa.

Ecco dunque gli dèi d'Epicuro, dei quali Cicerone si fa beffe nel *De natura deorum*⁵⁵¹. Tuttavia qui con divinità non s'intende altro che ciò che è universale in genere. Epicuro afferma che, in parte, gli dèi sono come i numeri, e fanno astrazione completa da ciò che è sensibile e visibile; sono ciò che è universale, ciò che è del tutto astratto. Quando parliamo d'«essenza somma», d'*être suprême*, crediamo d'esser al di fuori della filosofia epicurea, ed invece non è così.

Gli dèi, in parte, sono come i numeri, in parte sono il compimento della forma umana, il che nasce dal continuo confluire d'immagini simili tra loro in una sola, immagini che noi percepiamo, e mediante cui si genera l'immagine universale. Il risultato è ancora ciò che è universale, ma stavolta tale da esser rappresentato in pari tempo come qualcosa di concreto, avente forma umana. Si tratta di nozioni ideali che si formano entro lo spirito dell'uomo. Epicuro prosegue⁵⁵²: «Il beato, l'universale, l'universale nella sua figura concreta, l'imperituro, è privo d'occupazioni, non si fa muovere né dall'ira, né dai sacrifici, né da atti compiacenti; si debbono rendere onori agli dèi per la loro eccellenza e beatitudine e non solo per ottenerne dei benefici». Essi dimorano nello spazio vuoto, nelle intercapedini del mondo; questo sembra comico, ma dipende dalla concezione del

vuoto, che viene riempito solo mediante atomi. Gli dèi appartengono al lato di ciò che è negativo di contro al sensibile, ed il negativo è il pensare. Quel che Epicuro sostiene degli dèi si può affermarlo ancora; alla determinazione di Dio spetterebbe certo maggiore oggettività, ma che Dio sia il beato che dev'esser rispettato solo per se stesso è del tutto giusto. Epicuro ascrive la conoscenza che Dio è l'universale, eccetera, all'evidenza, all'energia (ἐνάργεια⁵³): ciò che è divino esiste.

Un secondo punto è la considerazione della morte, di ciò che è negativo per l'esistenza e per il sentimento di sé propri degli uomini; egli afferma⁵⁴:

Abituati al pensiero che il negativo, la morte, non ci riguarda, infatti tutto il bene e tutto il male sono nella sensazione e sono qualcosa d'affermativo; la stessa ἀταραξία, l'assenza di dolore, eccetera concernono la sensazione. Invece la morte è una privazione, un non essere della sensazione, στέρεσις; perciò il giusto pensiero che la morte non ci riguarda rende piacevole la vita mortale. In quanto l'idea di ciò che è negativo, della morte, non si confonde con il sentimento della vita, l'idea che la morte non ci tocchi per il fatto che essa, nella nostra rappresentazione, non viene proiettata in un tempo indefinito, ci toglie la brama d'immortalità. Perché dovrei aver timore di te, o morte? Finché esistiamo, la morte non c'è, e quando c'è la morte, non ci siamo più noi.

È un pensiero ingegnoso: la morte non ci riguarda, la paura è allontanata. Il futuro non ci appartiene del tutto, ma neppure del tutto ci è estraneo. La giusta concezione del futuro è che non l'aspettiamo come qualcosa che sarà, ma neppure ne disperiamo come qualcosa che non sarà; che esso sia o non sia non ci tocca; per esso non dobbiamo nutrire nessuna inquietudine.

Epicuro viene poi agli impulsi; egli sostiene che alcuni sono naturali, altri vuoti. Tra i primi, taluni sono necessari, talaltri no; quelli necessari si riferiscono alla felicità ed al benessere del corpo. La giusta teoria, la filosofia epicurea, insegna a perseguire ciò che favorisce la salute del corpo e l'ἀταραξία dell'anima ed a respingere ciò che vi s'oppone. Il fine della vita felice è che il corpo sia sano e l'anima imperturbabile ed esente da inquietudine. Pertanto facciamo di tutto per non soffrire, e per non esser inquieti. Allorché raggiungiamo la pace e l'imperturbabilità, l'ἀταραξία, le tempeste dell'anima si placano e non andiamo in cerca d'altro per ottenere il bene dell'anima e del corpo. Ora, se il piacere è il bene primo ed innato, non per questo aspiriamo a tutti i piaceri, ma tralasciamo i molti dai quali derivano fastidi; preferiamo un grande dolore ad un piacere, se dal primo ci deriva un piacere maggiore; consideriamo un bene moderazione e sobrietà: non per vantarsene, come i cirenaici⁵⁵, o per far uso solo di ciò che è misero e dappoco, bensì per accontentarci se non abbiamo molto. Erigendo il piacere a scopo non cerchiamo di godere alla maniera del gaudente, ma ci ripromettiamo di non ammalarci e d'aver lo spirito in pace. La sobria ragione è capace di realizzare una simile vita felice, poiché essa indaga le cause d'ogni preferenza e d'ogni rifiuto e rimuove le opinioni che s'affastellano nell'anima e che la rendono inquieta. La razionalità è il bene più grande e costituisce l'inizio di tutto questo. Da essa derivano le restanti virtù. Non si può vivere felici senza di essa e non si può vivere da esseri intelligenti, belli e giusti senza ciò che è gradevole: in parte inteso come sensazione gradevole, in parte come assenza di dolore.

Perciò il contenuto della filosofia epicurea, il suo insegnamento complessivo, il suo fine, è qualcosa d'elevato e di paragonabile agli scopi della filosofia stoica.

2. La nuova Accademia e lo scetticismo

La nuova Accademia

Voglio considerare insieme lo scetticismo con la filosofia neoaccademica. La nuova Accademia s'oppone allo stoicismo ed all'epicureismo; essa costituisce una continuazione dell'Accademia platonica, che è in polemica con il dommatismo. La nuova Accademia si divide in media e nuova. La media Accademia comincia con Arcesilao, la nuova con Carneade. L'una e l'altra sono molto prossime allo scetticismo e gli stessi scettici talora faticano a distinguere lo scetticismo dai principi

accademici; spesso la differenza consiste solo in espressioni verbali, in distinzioni estrinseche.

Concezione generale dell'Accademia è che la verità sia una convinzione soggettiva della coscienza, priva d'obiettività in sé e per sé. In quanto la verità è solo una convinzione soggettiva della coscienza, dalla nuova Accademia viene chiamata anche 'verosimiglianza'. Capiamo facilmente il rapporto con la filosofia platonica se rammentiamo che in Platone l'idea – nella forma dell'universalità in genere – è il principio; i successori si sono attenuti a quest'universalità, unendo ad essa la dialettica platonica: una dialettica che punta a tener fermo l'universale in quanto tale come vero ed a mostrare come nullo ciò che è determinato e particolare. Una simile dialettica, in quanto puramente negativa, non lascia sussistere niente, se non l'universalità astratta. Lo sviluppo di ciò che è concreto nell'idea platonica da Platone non viene condotto molto avanti; la sua dialettica ha spesso un risultato solo negativo, in forza del quale ci si limita a sopprimere le determinazioni, arrestandosi così all'universale. Dal canto loro, gli accademici hanno proceduto verso la determinatezza, caratteristica di stoicismo ed epicureismo, ed hanno fatto valere, in quanto il discorso verta sulla verità, solo la verosimiglianza e la convinzione soggettiva.

Abbiamo veduto che la filosofia stoica ed epicurea sono entrambe inclini ad assumere come principio, come criterio della verità, qualcosa di determinato, cosicché questo criterio dev'esser anche qualcosa di concreto. Per gli stoici la fantasia catalettica è una raffigurazione, un contenuto determinato, ma in modo tale che la raffigurazione sia pensata e compresa come un pensiero pieno di contenuto. Il concreto è appunto la congiunzione di pensiero e contenuto. Una simile nozione di concreto resta ancora formale. Contro di essa si volge la dialettica dei nuovi accademici.

Arcesilao è il fondatore della media Accademia; nato a Pitane in Eolia⁵⁵⁶, egli è contemporaneo d'Epicuro; insegnò nell'Accademia e perciò fu successore di Platone; occupò questo posto sino alla morte. Egli era nato all'epoca della CXVI Olimpiade [316-313 a.C.] e viene descritto come un uomo distinto, molto apprezzato dai suoi contemporanei. Possedeva un considerevole patrimonio e si consacrò completamente agli studi: poesia eloquenza matematica eccetera. S'era recato ad Atene per esercitarsi nell'eloquenza; ma vi restò per dedicarsi alla filosofia. Egli ed i neoaccademici s'opponevano al dommatismo – epicureismo e stoicismo – dandosi molto d'attorno. Di lui si racconta⁵⁵⁷ che, dicendogli uno che parecchi da altre filosofie passano all'epicureismo, ma che non vi sono esempi del contrario, egli abbia risposto: gli uomini possono ben divenir castrati, ma i castrati non possono tornare uomini.

Cicerone e Sesto Empirico⁵⁵⁸, della sua filosofia, ci hanno conservato le linee principali. Il suo principio fondamentale è l'ἔποχή. Il saggio deve trattenere (ἐπείχειν) la sua approvazione, il suo assenso. L'espressione si riferisce in particolare alla filosofia stoica, la cui massima è: il vero è una rappresentazione – un contenuto – alla quale il pensiero concede il suo assenso. La fantasia catalettica è un collegamento tra contenuto e pensiero, il quale dichiara il contenuto come suo proprio. L'Accademia si volge soprattutto contro quest'aspetto concreto. Le nostre raffigurazioni, massime, pensieri sono di natura tale da possedere un contenuto – essi esistono grazie ad esso – ed esso è assunto nella forma del pensare; il contenuto appare come tale diverso dal pensare ed il congiungimento dell'uno e dell'altro esprime ciò che è concreto, la nostra coscienza, la nostra rappresentazione. Arcesilao concede che il contenuto della coscienza sia qualcosa di concreto (di ciò non è questione), tuttavia osserva che, in tal modo, non si perviene a nessuna verità: il legame ci fornisce buone ragioni, validi enunciati, ma nessuna verità.

A ben vedere Arcesilao attacca gli stoici. Secondo gli stoici la fantasia catalettica, la raffigurazione pensata, è il medio, il criterio, tra sapere immediato (sensazione) e pensare astratto; medio che appartiene tanto allo stolto quanto al saggio. Essa può essere sia vera, sia falsa. Il sapere, la coscienza pensante sviluppata, si fonda su ragioni e gli stoici antepongono la scienza propriamente detta alla fantasia catalettica. Secondo Arcesilao queste ragioni, la fantasia catalettica, sono per sé una raffigurazione, un fondamento, un contenuto in generale; la scienza lo sviluppa in maniera che esso venga rappresentato mediato da un altro, che è la sua ragion d'essere; ma le ragioni addotte sono le medesime fantasie catalettiche, cioè poi un essere afferrato per mezzo del pensare. Dunque, il medio resta il giudice tra opinare e sapere. Il saggio si serve delle stesse ragioni, dei medesimi enunciati, a disposizione dello stolto.

Inoltre Arcesilao fa valere delle differenze, messe in particolare rilievo ed assunte come

fondamentali nell'età moderna. Ciò che è concreto, la fantasia catalettica, dev'esser una rappresentazione alla quale il pensare dà il suo assenso. L'assenso dato dal pensare è diretto ad un pensiero ed è solo un pensiero quello al quale il pensare si constata conforme. Un assioma è una determinazione generale del pensare. L'assenso ha luogo solo rispetto ad un assioma. Ma allora noi abbiamo solo il pensiero, e non il pensare fornito di contenuto determinato (fantasia catalettica). Ciò cui si assente è appunto un contenuto, ossia qualcosa che esiste: un contenuto che non è ancora pensiero come tale, che non è ancora assunto entro il pensare. L'oggetto è qualcosa d'estraneo rispetto al pensare, è qualcosa d'altro; dunque il pensare non può assentire ad esso, bensì solo ad un assioma, ad un enunciato, ad una ragione presa nella sua universalità.

Si tratta della celebre differenza tra essere e pensare, ancor oggi in auge; l'una cosa è qui e l'altra è là: soggettivo ed oggettivo, e nessuna delle due può fare un passo in direzione dell'altra⁵⁵⁹; è importante aver consapevolezza di questa differenza che viene fatta valere contro il principio stoico, infatti gli stoici non hanno mostrato che raffigurazioni e fantasie; l'aspetto soggettivo del pensare e quello oggettivo, nella loro diversità, consistono essenzialmente nel passare l'uno nell'altro, nel porsi come identici: dialettica superiore alla quale Platone dà inizio in modo astratto. Solo questa sarebbe la prova che il contenuto oggettivo ed il pensare soggettivo sono identici e che la loro identità è la verità.

Negli stoici la fantasia catalettica appare come qualcosa di concreto, d'affermato senza mediazione, ma non viene mostrato che il concreto è il vero delle distinzioni. Il concreto viene preso immediatamente e di contro ad esso l'affermazione della differenza tra oggetto e soggetto è del tutto conseguente. Anche in epoca moderna c'imbattiamo in questa forma del pensiero. Arcesilao asserisce che il contenuto fondamentale della nostra coscienza è costituito da simili ragioni, dal concreto, ma questo non è il vero. Le ragioni, gli enunciati, gli assiomi sono concreti, sono l'aspetto dominante all'interno della nostra coscienza, ma con questo non s'è dimostrato che siano ciò che è vero. Secondo gli stessi stoici, la rappresentazione è ciò che spetta sia allo sciocco sia al saggio, è ciò che attiene al sapere ed all'opinione, è ciò che in pari tempo può esser vero e non vero. Si tratta di ragioni; rispetto al contenuto sono l'aspetto sommo, ma relativamente e non in sé e per sé. Esse possono venir considerate ragioni valide o verosimili – come si esprimono gli accademici –, ma esse non sono il vero. Il vero è qualcosa di più.

Quanto alla pratica, Arcesilao sostiene che non è possibile nessuna regola per l'azione senza che si sia riconosciuto e determinato qualcosa come giusto. Lo scopo della vita, la felicità, viene determinato per mezzo di ragioni; con riguardo ad azioni ed omissioni ci si deve regolare secondo ragioni valide. Ma le ragioni valide sono solo verosimili. Chi s'ispira a ragioni ben fondate agirà bene e sarà felice. Tuttavia per questo occorrono cultura e pensiero razionale.

Benché sia vissuto molto più tardi, Carneade fu uno dei successori d'Arcesilao nell'Accademia; morì all'epoca della CLXII Olimpiade [129-132 a.C.]; era cipriota⁵⁶⁰ ma visse in Atene; è entrato nella storia per esser stato inviato dagli ateniesi a Roma in qualità d'ambasciatore con altri due filosofi. Si trattava d'un accademico (Carneade), d'uno stoico (Diogene di Seleucia) e del peripatetico Critolao: essi si recarono a Roma nel 598 *a[b] u[rbe] c[on]dita* (156 a.C.), al tempo di Catone il vecchio. Grazie all'ambasceria i romani conobbero la filosofia greca nella loro città. I filosofi si presentarono come oratori. Carneade tenne due discorsi al modo degli accademici: uno a favore della giustizia e l'altro contro, acquistandone fama e credito. I giovani di Roma non possedevano nessuna idea dei molteplici sviluppi del pensiero; essi trovavano questi temi del tutto nuovi, ne erano attratti e se ne infatuavano rapidamente: le conferenze di Carneade erano affollatissime; invece Catone il vecchio ed altri ne traevano motivo di scandalo, poiché i giovani venivano distolti dalle salde virtù e convinzioni romane. Tanto fu il timore, che, in Senato, Gaio Acilio⁵⁶¹ propose di dare il bando a tutti i filosofi: egli non menzionò apertamente gli ambasciatori. Catone il censore esortò il Senato a sbrigare con sollecitudine gli affari diplomatici, affinché i legati tornassero a far lezione solo ai figli dei greci, ed i giovani tornassero a riabbeverarsi alle leggi ed alle istituzioni dello Stato e formassero di nuovo la loro cultura frequentando i senatori. Del resto è giocoforza che nella cultura d'un popolo s'affacci un'epoca nella quale s'impongono gli svariati aspetti del pensiero: il che vien visto come un male rispetto all'antica costituzione [politica], alla solidità degli antichi costumi ed all'obbedienza verso le leggi. Ma il male che il pensare reca seco

non viene tenuto lontano dalle leggi, eccetera; né può venir messo al bando dallo Stato o dalla chiesa⁵⁶²; invece può e deve guarirsi da sé, se il pensare trova realizzazione in maniera autentica mediante il pensare medesimo.

Sesto Empirico⁵⁶³ fornisce un'estesa esposizione su Carneade. Il principio al quale Carneade s'ispira è che non si dà nessun criterio della verità; il criterio della verità non sta né nella sensazione, né nella rappresentazione, né nel pensare, né in nient'altro. La sua idea fondamentale è che un criterio implichi due aspetti; uno è ciò che è obiettivo, ciò che è, ciò che è determinato in modo immediato, mentre l'altro è un'affezione, un'attività, determinazione della coscienza. L'attività della coscienza consiste nel modificare ciò che è obiettivo: ragion per cui quest'ultimo non ci perviene in maniera immediata, come esso è. Viene così presupposta la stessa scissione, la stessa relazione di prima: l'intelletto è visto come termine ultimo ed assoluto.

Carneade si contrappone ad Epicuro, in quanto secondo quest'ultimo la sensazione sarebbe ἀπαθήs, immota, immutabile, e non subirebbe nessuna affezione da parte dell'attività della coscienza. Ma egli afferma anche che la sensazione dev'esser analizzata: l'anima, da un lato, in questo, è determinata, ma, dall'altro, ciò che determina è a sua volta determinato dall'energia (ἐνέργεια⁵⁶⁴) del soggetto, dall'energia della coscienza. Questa è la raffigurazione; raffigurazione è appunto chiamato questo terzo, quest'attività e passività della coscienza: il contenuto, la sensazione, l'esser determinato della coscienza, che d'altro canto viene ancora determinato ad opera della coscienza. Egli sostiene che la raffigurazione da un lato sarebbe un'indicazione di se medesima in quanto ha come oggetto se stessa, quindi in quanto è qualcosa di soggettivo; dall'altro essa possederebbe un contenuto che coincide con ciò che è obiettivo, con ciò che appare. Essa sarebbe il παρ᾽αὐτῆς [manifestarsi] di sé e dell'altro. Quando vediamo, è presente un'affezione; il vólto [di chi vede] non è più nella stessa condizione nella quale versava prima. Secondo Carneade la raffigurazione è una luce che mostra se stessa ed ogni cosa che ricada in essa. Questa è la determinazione più importante, essenziale, d'ogni coscienza.

'Rappresentare', 'raffigurare' significa differenziare in se stesso, ed equivale a mostrare sé e mostrare l'altro. Tuttavia, prosegue Carneade, rappresentare è l'universale; comprende la sensazione d'Epicuro e la fantasia catalettica; è il cuore del sapere, il punto centrale, ma non sempre mostra ciò che è vero: come un cattivo messo può non esser fedele a chi lo invia. Non ogni rappresentazione fornisce un criterio della verità, ma solo quella nella quale si trovi qualcosa di vero. Nessuna è vera in modo certo; le rappresentazioni contengono, ad un tempo, vero e falso; esse sono criterio del vero e del falso, e di conseguenza non costituiscono affatto un criterio.

Se nessuna rappresentazione è un valido criterio, lo stesso vale per il pensare. La sensazione come tale non è un criterio; essa non è immutabile e non è apatica; la rappresentazione non è un criterio e perciò neppure il pensare è un criterio, infatti il pensare dipende dalla rappresentazione; il pensare che ne consegue deve avvalersi della propria raffigurazione, la quale implica la sensazione priva di pensiero, e la raffigurazione si dà solo se il pensare la segue. Questo è il tratto caratteristico della filosofia accademica: da un lato, la differenza tra il pensare e ciò che è, e poi che la raffigurazione è l'unità d'entrambi, ma non l'unità in sé e per sé.

In positivo, Carneade stabilisce che si debbano ricercare e fissare criteri atti a condursi nella vita ed a conquistare la felicità; tuttavia questi criteri coincidono con rappresentazioni convincenti, ossia essi debbono venir riconosciuti come qualcosa di soggettivo. Se si vuole che valgano come criterio nella vita, simili rappresentazioni debbono essere: convincenti, solide, evolute. Il giudizio su queste caratteristiche spetta nel complesso ad una corretta analisi.

Gli accademici chiamano la convinzione ἔμφασις, 'rappresentazione enfatica', mentre denominano ἀπέμφασις la rappresentazione non convincente. La prima ha tre gradi. Innanzi tutto, la rappresentazione che sembra vera, che è chiara, che può venir utilizzata in molti modi, eccetera; si tratta d'una rappresentazione singola. In secondo luogo, se la rappresentazione non è solo per sé, poiché una dipende dall'altra come gli anelli d'una catena, essa dev'essere solida, determinata sotto ogni aspetto, ἀπερίσπαστος, tale che non possa venir smentita, poiché è conosciuta in connessione con le altre. Questa è una caratteristica del tutto esatta, che, in genere, s'incontra sempre. In terzo luogo, ognuna delle circostanze entro cui la rappresentazione è inserita dev'essere indagata anche per sé e non è immediatamente presupposta: come d'una malattia debbono venir vagliati e giudicati

tutti i sintomi. Dunque, l'Accademia si limita alle rappresentazioni convincenti e punta sull'aspetto soggettivo della coscienza.

Lo scetticismo

In tutte le epoche ed ancor oggi, lo scetticismo è considerato come il più terribile ed invincibile nemico della filosofia, poiché esso è l'arte di dissolvere tutto ciò che è determinato mostrandolo nella sua nullità. Suo risultato è senz'altro il negativo, la soppressione di tutto ciò che è determinato, di tutto ciò che è vero, di qualsiasi contenuto. L'invincibilità dello scetticismo dev'esser senz'altro concessa, ma solo in senso soggettivo, solo con riguardo all'individuo. Questi può disporsi in maniera da ignorare la filosofia, può assumere il punto di vista secondo il quale afferma solo ciò che è negativo: tuttavia questo esprime solo un'invincibilità soggettiva.

Più precisamente, il rapporto dello scetticismo con la filosofia sta nella circostanza che esso esprime la dialettica di tutto ciò che è determinato; e ciò che è universale, ciò che è indeterminato, non viene posto al di sopra della dialettica: infatti l'universale, che sta di fronte al particolare, l'indeterminato, che sta di fronte al determinato, e l'infinito, che sta di fronte al finito, a loro volta sono solo qualcosa di determinato; essi sono solo un aspetto e come tali sono determinati. Soltanto insieme indeterminato e determinato esprimono la completa determinatezza. Scetticismo significa dialettica. Il concetto filosofico è appunto la dialettica, infatti la cognizione autentica dell'idea è la negatività, che nello scetticismo è di casa: la differenza sta solo nel fatto che lo scetticismo s'arresta al negativo come ad un risultato. Esso si ferma al risultato come a qualcosa di negativo; esso argomenta così: questo contiene in se stesso una contraddizione, dunque si dissolve, dunque non è; il risultato è negativo, tuttavia questo negativo è solo una determinatezza unilaterale rispetto a ciò che è positivo; lo scetticismo si comporta come l'intelletto; esso misconosce che il negativo è anche affermativo, che ha in se stesso una determinazione positiva: difatti è negazione della negazione. L'affermazione infinita è la negatività capace di riferirsi a se medesima.

In astratto, questo è il rapporto tra filosofia e scetticismo. La filosofia è dialettica, e tale è necessario che sia, poiché dialettica significa forza propulsiva. L'idea presa per se stessa è l'inerzia, è ciò che è: è vera solo in quanto si coglie come vivente: l'idea in sé è dialettica. La dialettica sopprime ciò che è universale, ciò che è in quiete, ciò che è inerte. L'idea filosofica è in sé dialettica, ma non in maniera accidentale: essa non sopprime per caso ciò che esiste. Lo scetticismo ha ad oggetto la contingenza del contenuto; non appena ad esso si presenti una materia, un contenuto, esso mostra che quello è in se stesso negativo.

È ora da considerare l'aspetto storico, esterno, dello scetticismo. In senso proprio, la storia dello scetticismo comincia con Pirrone; tuttavia gli stessi scettici, ad esempio Sesto Empirico⁵⁶⁵, sostengono che lo scetticismo è molto antico. Questi richiama Omero come scettico, perché discorre della medesima cosa in modi opposti. In senso generale, scetticismo significa affermare che le cose sono mutevoli; esse sono, ma il loro essere non è vero; e si pone appunto il loro non essere; ad esempio se diciamo 'oggi', lo diciamo oggi, domani non vale più, eccetera. Ora è giorno, ma anche di notte dico 'ora'⁵⁶⁶, e così via. D'ogni argomento, si parla in modi antitetici. Di ciò che si fa valere come qualcosa di determinato, come ciò che esiste, come ciò che è, ebbene di questo predichiamo anche l'opposto. Qualcosa è così, e non è così. Tutte le cose sono cangianti. È possibile che esse mutino, ma anche che non mutino; tuttavia questo non è solo possibile: esse sono in se stesse mutevoli, è necessario che mutino. Ora le cose stanno così, in un diverso momento esse stanno altrimenti, ed il tempo, l'adesso, anch'esso non è più mentre ne parlo; il tempo stesso non è immoto ed a nulla conferisce immobilità. L'aspetto negativo delle cose è il principio dello scetticismo, ed è assai antico.

Sesto Empirico cita Biante⁵⁶⁷ come scettico, dal momento che la sua divisa era: non farti garante di niente. Ciò è, in generale: non tenerti a niente, non stringere nessun rapporto saldo, non dar credito alla stabilità di nessuna relazione, di nessuna situazione, di nessun oggetto. Anche Senofane, Parmenide ed Eraclito sarebbero scettici; molto s'è discusso se lo sia stato anche Platone.

Comunque Pirrone è il fondatore dello scetticismo. Di lui, Sesto Empirico dice che s'è applicato alla σιέψις in maniera fisica, σωματικότερον, ed in modo esplicito, καὶ ἐμφανέστερον, con più esplicita coscienza. Quanto alla sua biografia, è scettica quanto la sua dottrina. Visse grosso modo

all'epoca d'Aristotele, era nativo d'Elide ed i contemporanei ne avevano grande stima. Era stato chiamato a ricoprire la carica di gran sacerdote dalla sua città; Atene gli conferì la cittadinanza; accompagnò Alessandro in Asia dove ebbe occasione di frequentare maghi, eccetera; si narra che Alessandro l'abbia fatto giustiziare perché chiedeva la morte d'un satrapo, il che gli sarebbe accaduto all'età di novant'anni.

Non sembra che Pirrone abbia insegnato pubblicamente, né che si sia lasciato dietro nessuna scuola, ma solo singoli amici da lui istruiti. Una scuola propriamente detta non era nello stile degli scettici: la σοφεία non è una scuola, αἵρεσις, bensì solo una ἄγωγη, una guida per vivere in modo retto e per pensare in maniera giusta. Su Pirrone sono tramandati parecchi aneddoti nei quali viene messa alla berlina la sua condotta scettica: in essi il principio generale dello scetticismo viene applicato a casi particolari, cosicché una certa attitudine appaia contraria al senso comune. Se un cavallo o una vettura si dirigevano verso di lui, egli non deviava il suo cammino. Per mancanza di fede nella verità dei fenomeni sensibili, egli correva fino a sbattere contro i muri. Si capisce come queste storie si proponano di mostrare, per beffarsene, le estreme conseguenze d'un atteggiamento scettico. Secondo Sesto Empirico⁵⁶⁸, i neoaccademici insegnano che nella vita ci si dovrebbe condurre non solo seguendo le regole di prudenza, ma anche secondo le leggi dell'apparenza sensibile e secondo le circostanze.

Timone di Fliunte, il sillografo, è il successore di Pirrone; egli non è una figura significativa. Di lui sono tramandati i sillì, σίλλοι, motti di spirito amari e mordaci; il dottor Paul⁵⁶⁹ li ha riuniti in una dissertazione, ma in essi vi è parecchio d'insignificante.

Enesidemo, un cirenaico contemporaneo di Cicerone, resuscitò lo scetticismo ad Alessandria. Allora Alessandria rivaleggiava con Atene per diventare la capitale delle scienze. Gli scettici vi soggiornavano solo più o meno sporadicamente. L'Accademia, dal punto di vista storico, sta in opposizione soprattutto al dommatismo. In séguito essa si disperde più o meno nello scetticismo, dal quale la divideva un sottile diaframma. Lo scetticismo pirroniano non possiede ancora molta cultura e non è indirizzato verso pensieri determinati, verso la filosofia; è uno scetticismo volto più al sensibile. Uno scetticismo simile, messo in contatto con forme più sviluppate di filosofia, quali stoicismo epicureismo platonismo eccetera, non poteva avere nessun successo, ed affinché lo scetticismo acquistasse un aspetto degno della filosofia, esso doveva venir sviluppato in maniera filosofica. Questo fecero Enesidemo e Sesto Empirico.

Sesto Empirico è uno dei più famosi scettici. Si chiamava 'Empirico' perché era un medico; visse a metà del II secolo d.C. Le sue opere si dividono in due parti: le ipotiposi pirroniane, o schizzi pirroniani – in tre libri, un'esposizione generale dello scetticismo – e secondariamente gli undici libri contro i matematici, cioè contro la scienza in genere, diretti specialmente contro la geometria, l'aritmetica, la grammatica, la musica, la logica, la fisica e l'etica. Si tratta di sei libri contro la matematica e cinque contro la filosofia.

Rispetto all'Accademia le differenze non sono molte e si basano soprattutto sull'aspirazione propria degli scettici a schivare ed eliminare qualsiasi specie d'espressione dommatica, cosicché essi, ad esempio, in una proposizione, al posto del verbo 'essere' mettono 'apparire'. Gli scettici criticano l'Accademia perché essa è ancora imperfetta, in quanto sostiene che assentire sia male, mentre trattenere l'assenso sarebbe bene. Dal momento che gli accademici reputano che è bene trattenere l'assenso e non che 'sembra' bene, essi non si sono ancora elevati allo scetticismo puro. Ma questa è solo una forma che mediante il contenuto viene subito soppressa. Se diciamo che una cosa è buona e domandiamo che cosa è buono, che cos'è ciò cui il pensare dà l'assenso, allora il contenuto è che il pensare non deve assentire; dunque la forma è: 'vi è qualcosa di buono', mentre il contenuto è che non si ha da far valere qualcosa come buono e come vero. Gli scettici contestano anche l'asserzione degli accademici secondo la quale si dovrebbe preferire una verosimiglianza all'altra, una virtù all'altra. Gli scettici se la prendono anche con il termine 'preferire'.

In generale, il fine dello scetticismo è che, per la coscienza di sé, dalla scomparsa di tutto ciò che è, di tutto ciò che è determinato, di tutto ciò che è affermativo, scaturisca l'interiore immobilità, la perfetta ἀταραχία, atarassia, indifferenza, imperturbabilità: il medesimo risultato veduto nelle filosofie immediatamente precedenti⁵⁷⁰. Di norma, se qualcosa viene tenuto per vero, per esistente, per alcunché di pensato e d'obiettivo, allora ad esso è legata la coscienza di sé; senonché,

all'immobilità, alla libertà [da ogni legame] della coscienza di sé, corrisponde l'assenza di vincoli: il non esser legati a niente, affinché la coscienza di sé, l'equilibrio, non vada perduto. La coscienza di sé, una volta che sia vincolata, si cangia in inquietudine – infatti niente è stabile – poiché l'oggetto stesso è mutevole ed in se stesso non è in quiete: così la coscienza di sé perviene da se stessa all'inquietudine.

Lo scopo dello scetticismo è superare tutte le parzialità prive di coscienza delle quali è prigioniera la coscienza naturale di sé, ed in quanto il pensiero si fissi su un certo contenuto, di guarirla da un tale contenuto stabilitosi nel pensiero. Dal vacillare d'ogni cosa, per la coscienza di sé, scaturisce la liberazione, l'atarassia, la semplice uguaglianza di sé in se stessa che può venir acquisita solo mediante la ragione, mediante il pensiero. Il pensiero porta alla coscienza ciò che viene dalle inclinazioni, dalle abitudini, eccetera, porta alla coscienza ciò che è: tuttavia, ad un tempo, indebolendolo, affinché non sia tenuto per vero, dal momento che esso si contraddice e si sopprime in se stesso. Ecco quel che il pensiero apporta alla coscienza: così sorge l'atarassia. La quale segue il vacillare di tutto ciò che è finito come l'ombra segue il corpo.

L'uguaglianza, l'indipendenza, fa la sua comparsa con il pensiero di se stessi. Con riguardo all'atarassia, Sesto Empirico⁵⁷¹ si serve d'una similitudine: Apelle aveva dipinto un cavallo, ma non riusciva assolutamente a rendere la schiuma [sulla bocca di esso]. In collera per questo, prese la spugna con la quale aveva ripulito i pennelli e dove i colori erano tutti mescolati, e la gettò sul quadro fornendo una fedele rappresentazione della schiuma. Nella stessa maniera gli scettici trovano la libera coscienza di sé nella mescolanza di tutto ciò che è e di tutti i pensieri. Durante una tempesta, Pirrone⁵⁷² additò ai suoi impauriti compagni di viaggio un maiale che, tranquillo, seguiva a mangiare, e sentenziò: «il saggio deve rimanere in una simile ἀταραξία, solo essa non dev'essere come quella d'un suino, bensì deve sorgere dalla ragione».

Più in particolare la filosofia scettica si chiama anche pirronismo e 'sceptsi che sospende il giudizio', da *σῴζειν*, ricercare ed indagare senza trovare ciò che è vero. Non si deve rendere *sképsis* con 'dottrina del dubbio' o 'smania di dubitare'. Lo scetticismo non è il dubbio: dubbio significa l'opposto della quiete, la quale dello scetticismo ha da essere il risultato; dubbio viene da 'due' e consiste nell'oscillare tra due o più tesi: non ci s'acquieta né in una né in un'altra, ma ci si dovrebbe soddisfare o d'una o d'un'altra, sebbene si dubiti di tutte: è il caso dei dubbi circa l'immortalità dell'anima o l'esistenza di Dio; s'è scritto parecchio su questo fino ad una quarantina d'anni orsono: ad esempio nel *Messia*, che descrive la sventura del dubitare⁵⁷³. Il punto di vista del dubbio è l'antitesi dello scetticismo. Il dubbio implica inquietudine, poiché esso vorrebbe trovare la pace in qualcosa che è ad essa antitetico, e non può trovarla. Lo scetticismo è invece indifferente di fronte a questa o a quella tesi e non vuole riposare in uno degli opposti: tale è il punto di vista dell'atarassia scettica.

Per Sesto Empirico⁵⁷⁴ lo scetticismo si definisce meglio come la forza capace di porre in antitesi, in una qualche maniera, ciò che viene percepito e ciò che viene pensato (in termini epicurei, in termini stoici: coscienza immediata e coscienza pensante). Ossia la forza di contrapporre il sensibile al sensibile o ciò che è pensato a ciò che è pensato o il sensibile a ciò che è pensato o ciò che è pensato al sensibile, insomma di mostrare una contraddizione tra l'uno e l'altro facendo risaltare che l'uno ha tanto valore quanto l'altro, che al primo è opposto. Di qui sorge l'epochè, ἐποχή, la sospensione dell'assenso rispetto a qualcosa che sarebbe vero, e di conseguenza la libertà dei movimenti dell'animo. Così, ad esempio⁵⁷⁵, ciò che è sensibile s'oppone a ciò che è sensibile: una torre che da vicino è quadrata vista da lontano appare rotonda; l'una percezione vale tanto quanto l'altra; entrambi i concetti s'applicano al medesimo oggetto. Si tratta d'un esempio banale, ma quel che importa è il pensiero che contiene.

Quanto all'opposizione tra ciò che viene percepito e ciò che viene pensato, si cita Anassagora, il quale allega ragioni in forza delle quali la neve sarebbe nera. Se si scioglie perde il bianco, e risulta costituita d'acqua incolore e ciò che è privo di colore è nero. Se poi a ciò che è pensato s'oppone ciò che è pensato, s'afferma la provvidenza a partire dal sistema dei corpi celesti, cui si oppone il fatto che spesso il bene non ha successo, mentre il male trionfa.

È ora da considerare meglio il procedimento degli scettici. In generale, a tutto ciò che è determinato, affermato e pensato, viene opposto il suo altro. Essi hanno elaborato certe forme per

queste antitesi. Lo scetticismo per sua natura non fornisce nessun sistema: se ne possono descrivere solo forme ed antitesi generali. Gli scettici parlano di tropi (τρόπος), argomenti, mediante i quali si realizza la sospensione del giudizio. Si tratta di forme applicate a tutto ciò che è pensato e percepito, atte a mostrare che nulla esiste in sé.

Vi sono dieci tropi antichi e cinque tropi moderni. I primi si riferiscono di preferenza al sensibile e sono propri d'un pensare poco sviluppato. Essi vanno contro quel che noi consideriamo come la credenza comune nella verità delle cose sensibili. Lo scetticismo è essenzialmente alieno dal prender per vero ciò che è frutto della certezza immediata. Nell'età moderna, Schulze⁵⁷⁶, a Gottinga, si fece bello del suo scetticismo; egli scrisse un *Enesidemo*, ed anche in altre opere interpretò lo scetticismo in antitesi a Leibniz ed a Kant. Lo scetticismo moderno, al contrario dell'antico, assume che la coscienza immediata, la percezione sensibile, sia qualcosa di vero. Gli scettici reputano che ci si debba regolare in base ad essa. Ma la verità è qualcosa di completamente diverso. Agli scettici non viene in mente di farla valere come qualcosa di vero. Lo scetticismo si volge dapprima contro la verità che caratterizza la coscienza comune.

Quanto ai tropi, Sesto Empirico⁵⁷⁷ osserva che essi si riconducono a tre forme: il soggetto che giudica; l'oggettività della quale si giudica; la relazione tra l'uno e l'altra, tra soggetto ed oggetto. Quando il pensare è più sviluppato, esso ricomprende le cose entro punti di vista più universali.

Ora dobbiamo citare in breve questi tropi⁵⁷⁸. Per quelli antichi, si deve riconoscere un difetto d'astrazione.

1. Il primo è la diversità tra esseri viventi, tra animali. Dalla loro differente organizzazione, sorge la diversità tra le sensazioni. La diversità tra animali è meglio specificata; alcuni animali traggono origine dall'accoppiamento, altri ne fanno a meno, altri vengono da uova, altri nascono già viventi; avendo origini diverse, hanno diverse percezioni. Ai diversi, la stessa cosa appare diversa. All'itterico ciò che è bianco sembra giallo; ciò che da uno viene percepito in un modo, da un altro viene percepito in modo diverso.

2. Il secondo tropo è la diversità tra uomini; con riguardo alle differenze tra i corpi, gli scettici individuano parecchie ἰδιουσυγκρασίαι, incompatibilità. Uno ha preso freddo sotto il sole, mentre all'ombra s'è riscaldato; trangugiare una dose abbondante di cicuta nuoce all'uno, mentre giova all'altro; uno percepisce gli oggetti in un modo, l'altro in un altro. In genere la differenza tra uomini significa qui una differenza percettiva; essa si presenta anche oggi, ma altrimenti; si dice che gli uomini differiscono per il gusto, per i punti di vista, per la religione, eccetera; la religione dovrebbe esser lasciata alla coscienza di ciascuno; cosicché, anche rispetto ad essa, non vi sarebbe niente di vero; ma questo conduce a convinzioni soggettive, all'indifferentismo, di contro ad ogni obiettività, ad ogni verità. Infatti così non si dà più nessuna chiesa, ognuno ha la sua chiesa, la sua liturgia; ognuno ha la sua propria religione.

3. Il terzo tropo è la diversa organizzazione tra i sensi. Ad esempio, un oggetto posto su un tavolo appare rilevato all'occhio e liscio al tatto.

4. Il quarto è la differenza tra affetti, tra stati d'animo in un soggetto: quiete, odio, eccetera. Ad esempio, giovani e vecchi giudicano d'una medesima cosa in maniere assai diverse. Una cosa può parere bella ad un giovane, non ad un vecchio.

5. Il quinto concerne le differenze tra luoghi, posizioni, distanze, disposizioni d'oggetti e luci; qui una cosa si vede blu e là gialla; la luce d'una lanterna è debole sotto il sole, chiara nelle tenebre; dunque non si può affermare che la luce sia chiara. Una cosa ha un certo colore, però da un diverso punto di vista ne ha un altro.

6. Il sesto tropo sorge dalla mescolanza. Niente cade sotto i sensi da sé solo, bensì mescolato con altre cose. Ad esempio l'odore è connesso con l'aria e con la temperatura di essa; sotto il sole è più forte.

7. Il settimo è la concordanza tra cose, la grandezza o quantità di esse. Il corno d'un caprone sembra nero, ma raschiato è bianco; il marmo di Carrara è completamente giallo, polverizzato è bianco. Una moderata quantità di vino irrobustisce, troppo nuoce.

8. L'ottavo tropo è la relazione, che è un tropo generale. Nella relazione è contenuta l'antitesi tra due oggetti che sono in rapporto reciproco. Ciò che ha relazione con altro una volta viene considerato come indipendente, come sussistente per sé. Ma in quanto esso sta entro una relazione,

non è indipendente.

9. Il nono tropo è il fatto che le cose accadano più o meno spesso; l'abitudine modifica il giudizio su di esse. L'abitudine è una condizione che ci fa asserire che le cose ci appaiono in un certo modo, ma non che esse siano davvero in quel modo. Se si dice 'questo è così', si può anche indicare un caso in cui si applichi altrettanto bene il predicato opposto.

10. Il decimo tropo è etico e si riferisce ai costumi, al diritto, alle leggi, alle consuetudini. Ciò che qui è diritto là non lo è. Secondo Hume, la legge è una cosa che riguarda la consuetudine e non è nulla in sé e per sé. Presso un popolo vale una regola, presso un altro, un'altra. A Rodi v'ha una legge in base alla quale il figlio si fa carico dei debiti paterni. A Roma questo non avviene se il figlio rinuncia all'eredità.

Gli altri cinque tropi dello scetticismo attengono al pensare, alla dialettica del concetto; essi si riferiscono ad un altro punto di vista, più sviluppato, proprio del pensare che riflette, ed in essi si mostra un concetto più determinato. Sesto Empirico⁵⁷⁹ li espone e fa vedere che le indagini scettiche s'identificano con essi; egli sostiene che l'oggetto non è né qualcosa di percepito, né qualcosa di pensato; esso può venir caratterizzato come si vuole, cosicché vi sia una diversità d'opinioni su di esso e specialmente d'opinioni filosofiche. Questo è il primo dei cinque tropi. Alcuni assumono per criterio del vero ciò che viene percepito, altri ciò che viene pensato, altri ancora certe nozioni pensate ed infine altri certi oggetti percepiti; nascono così i contrasti. Questo tropo consiste nei diversi giudizi che si danno della verità.

Il tropo preferito in epoca moderna è appunto quello in forza del quale, a causa dell'esistenza di filosofie differenti, della filosofia non si salva niente; infatti le diverse filosofie sostengono tesi opposte e non si potrebbe mai pervenire alla verità in quanto gli uomini, di essa, avrebbero concezioni troppo difformi l'una dall'altra. Dunque, come accordare queste contraddizioni?⁵⁸⁰ Secondo Sesto⁵⁸¹, se non si riesce a comporre i contrasti, dobbiamo sospendere il nostro assenso. Se si vuol pervenire ad un accordo, sorge la domanda su quale istanza debba decidere: se ciò che viene percepito debba venir giudicato mediante la sensazione o mediante il pensiero. Se ciò che è oggetto della sensazione viene giudicato e fondato per mezzo di ciò che viene percepito, allora s'ammette che abbisogna di fondazione. Pertanto ciò che è fondamentale ha a sua volta necessità di qualcosa che lo fondi, e così all'infinito. Lo stesso accade se ciò che viene pensato ha da essere ciò cui viene rimesso il giudizio; in tal caso esso abbisogna d'una fondazione, poiché ciò che è pensato è costituito in modo tale che su di esso non si trovi nessun accordo; dunque, ciò che è pensato richiede una fondazione, tuttavia poiché ciò che fonda è a sua volta qualcosa di pensato, anche quest'ultimo necessiterebbe d'una fondazione, e così via.

Il secondo tropo è appunto il regresso all'infinito. Si tratta della relazione della causa con l'effetto; dall'effetto si rimonta alla causa; la quale però, a sua volta, non è qualcosa d'originario, ma è essa stessa un effetto, e così via all'infinito. Ma se si cade nel regresso all'infinito, non si giunge a nessuna fondazione, poiché ciò che viene assunto come causa è a sua volta solo un effetto. Si progredisce di continuo verso altro, ma senza mai raggiungere qualcosa d'ultimo e d'irriducibile, s'avanza all'infinito e non si riesce a stabilire nessuna causa, nessun fondamento. L'opinione secondo la quale il regresso all'infinito non conduce a nessun vero punto saldo è molto importante. La convinzione fasulla che esso sarebbe una vera categoria si trova anche in Kant ed in Fichte; ma grazie ad esso, non viene stabilito nessun autentico punto d'arrivo o, il che è lo stesso, di partenza. Il progredire all'infinito si rappresenta all'intelletto come qualcosa di sublime, tuttavia vi è contraddizione nel fatto che si discorra d'una causa e si mostri che essa è solo un effetto. In forza del progresso all'infinito s'approda solo ad un'antitesi ed alla sua incessante riproposizione, non allo scioglimento di essa, ed al vero *prius*. Pertanto è un'opinione fallace guardare a questo procedimento come a qualcosa di significativo. Se il progresso all'infinito non soddisfa, come anche gli scettici concedono, esso dovrebbe allora venir interrotto, affinché ciò che è o ciò che viene percepito trovi la sua fondazione nel pensiero e reciprocamente il pensiero, ciò che è altro, trovi la sua fondazione in ciò che viene percepito, nella sensazione. In tal modo, tutto sarebbe fondato, ma senza restare prigionieri del puro infinito. Ciò che fonda sarebbe ad un tempo ciò che viene fondato: senza però trascurare ciò che fonda (cioè ciò che viene per primo)⁵⁸², bensì tornando ad esso.

È il tropo della reciprocità, δι' ἀλλήλους⁵⁸³, o prova circolare; si tratta appunto d'individuare la

fondazione autentica. Ogni cosa esiste solo mediante l'altra da essa; niente è in sé e per sé. Ma questo può essere evitato. La forma più elevata consisterebbe nell'assumere o nel presupporre qualcosa che è in sé, che viene per primo, qualcosa d'immediato, un assioma indimostrato. È quel che avviene nelle scienze finite. Qualora si presupponesse un assioma del genere, si tratterebbe di formularlo. Così il dommatismo s'arrogava il diritto di fissare un presupposto, ed allo stesso modo chiunque ha il diritto di presupporre l'opposto. Questo si verifica nell'età moderna, allorché viene certificata la fede o la rivelazione immediata interna al soggetto. Uno assicura: io trovo nella mia coscienza che Dio esiste. Un altro con pari diritto afferma: io trovo che Dio non esiste. Rispetto a questo sapere immediato, i moderni non sono andati molto più avanti degli antichi. La presupposizione è appunto il quinto tropo. Per Sesto è invece il quarto, e l'ultimo è il $\delta\iota'$ ἀλλήλους.

Questo è lo scetticismo in genere. La coscienza scettica, il metodo scettico sono di grande rilevanza: essi mostrano, di tutto ciò che viene assunto immediatamente e che è finito, che non è nulla di stabile, di saldo, d'assoluto, di vero; gli scettici fanno vedere che le percezioni si contraddicono. Sesto Empirico ed altri⁵⁸⁴ si sono assunti l'onere d'esaminare tutte le particolari determinazioni delle singole scienze, e di mostrare che non costituiscono niente di solido o di vero; essi ne mettono in evidenza il rovescio della medaglia. Ad esempio, Sesto⁵⁸⁵ critica la matematica osservando che, in base ad essa, esistono il punto, lo spazio, la linea, l'uno, eccetera: l'una nozione accanto all'altra. Lo stesso avviene con le determinazioni logiche: egli ne mostra gli aspetti trascurati. Così, di solito, si fanno valere il punto e lo spazio come fossero nozioni che vanno da sé; il punto è nello spazio ed è qualcosa di semplice nello spazio, ma non ha nessuna dimensione: dunque, non è nello spazio; in quanto l'uno è spaziale, lo chiamiamo punto; ma se la nozione di punto ha un senso, dev'essere una nozione spaziale; e se è spaziale, ha dimensione, ed in tal modo non può più essere un punto; è la negazione dello spazio in quanto è il limite assoluto nello spazio; come tale concerne lo spazio; questa negazione ha perciò qualcosa in comune con lo spazio: è essa stessa spaziale, essa è in se stessa qualcosa di nullo, ma anche per ciò stesso qualcosa di dialettico.

Dunque lo scetticismo tratta anche d'idee propriamente speculative, mostrandone l'importanza. La messa in evidenza della contraddizione in ciò che è finito è un aspetto essenziale del metodo filosofico speculativo; tuttavia, quanto all'idea speculativa in se stessa, non è unilateralmente qualcosa di finito e contiene all'interno di se stessa il negativo, l'idealità.

Sesto Empirico⁵⁸⁶ perviene all'idea speculativa, che è espressa, come abbiamo veduto in Aristotele, come pensare se stesso da parte del pensare, come pensare assoluto: come ragione che comprende se stessa. Contro quest'idea Sesto argomenta come segue:

La ragione capace di comprendere o è un intero, o è una parte. Se essa, in quanto comprende, è l'intero, allora per ciò che viene compreso, per l'oggetto, per il contenuto, non resta niente; ma se essa è una parte, che deve comprendere se stessa, l'altra parte non viene compresa, oppure questa parte è di nuovo determinata come il tutto, da un diverso punto di vista: ed allora vale l'argomento precedente, in virtù del quale a ciò che comprende non rimane niente da comprendere. O ancora, ciò che comprende sarebbe una parte nel senso che ciò che viene compreso costituirebbe l'altra parte: ma così ciò che comprende non comprende se stesso, il pensare non penserebbe se stesso, bensì qualcosa d'altro, essendovi diverse parti.

Qui si registra il fatto che nella relazione del pensare se stesso è introdotto il rapporto del tutto e della parte, secondo la determinazione abituale dell'intelletto. Ma questo rapporto è inadatto e troppo poco importante per portare con sé l'idea speculativa. Dapprima quest'argomentazione introduce nell'idea che si trova dinanzi una determinazione estranea e, dopo averla in tal modo contaminata, argomenta contro di essa. Qui il rapporto fra tutto e parte è fuori posto; s'infiltra il pettine nell'idea e poi la si carda⁵⁸⁷; s'è introdotta in essa una determinazione per isolarla in maniera unilaterale, senza aggiungerle l'altro momento della sua determinazione. È lo stesso che dire: soggettività ed obiettività sono due parole e dunque la loro unità non può venir espressa. S'afferma d'attenersi alle parole, tuttavia una simile asserzione è unilaterale; dovremmo tener conto anche dell'altra determinazione, cosicché una caratterizzazione del genere non vale e può venir soppressa.

Circa lo scetticismo, questo può bastare; in tal modo abbiamo esaurito la parte seconda del primo periodo dedicato alla filosofia greca.

La parte terza, in quanto tale, è il risultato di quanto precede. Il dato concreto è che comincia un'epoca interamente nuova, all'insegna della più stretta connessione tra filosofia e cristianesimo, la rivoluzione che è avvenuta nel mondo. L'ultima figura trattata era il ritorno in se stessa della coscienza di sé, dell'infinita soggettività senza oggettività: lo scetticismo, il comportamento meramente negativo verso qualsivoglia esistenza e conoscenza esterna, verso tutto ciò che vale come saldo e come vero. Questo ritirarsi all'interno della coscienza soggettiva costituisce sì per se stesso una soddisfazione, ma una soddisfazione raggiunta al prezzo d'una fuga, d'una rinuncia a quel che è obiettivo, una soddisfazione della coscienza ottenuta mediante la pura ed infinita astrazione in se stessa. Dunque, l'ultima tappa è stata l'annichilazione di tutto ciò che è oggettivo, la privazione assoluta di qualsiasi contenuto, il perfetto svuotamento di qualsiasi cosa salda e vera. S'è osservato che il sistema stoico ed epicureo registrano il medesimo risultato, tuttavia nello scetticismo l'alienazione di tutto ciò che è determinato si compie in via definitiva, cosicché si verifici, da parte del soggetto, la perfetta reminiscenza ed interiorizzazione.

Per quanto attiene a ciò che è esteriore e politico, si tratta della forma della filosofia nel mondo romano in genere; il carattere del mondo romano è quello dell'astratta universalità che, come potenza, è la fredda sovranità entro la quale sono sopresse tutte le peculiari individualità dei singoli popoli. Il mondo, la sua esistenza, s'è ormai scisso in due parti: da un lato gli atomi, le persone private, e dall'altro il legame esteriore degli stessi: quest'ultimo rappresenta la sovranità e la violenza come tali; che poi sono trasposte nell'unità d'un unico soggetto, nell'imperatore. È l'epoca del compiuto dispotismo, della decadenza di tutti gli aspetti della vita pubblica, sociale; è l'epoca nella quale si verifica il ripiegio sulla vita privata, sugli interessi privati. È il tempo del fiorire del diritto privato: il diritto che si riferisce a ciò che è proprio della singola persona. Anche nel dominio del pensare riscontriamo i caratteri dell'universalità astratta, che è immediatamente congiunta con la concezione atomistica, con l'isolamento. Le due sfere combaciano a meraviglia.

Partendo di qui lo spirito procede oltre, produce una rottura in se stesso e dalla sua soggettività prorompe di nuovo verso ciò che è oggettivo, e tuttavia verso un'obiettività intellettuale, verso un'obiettività che si trova nello spirito e nella verità in quanto è qualcosa d'intellettuale, e non assume la figura esteriore dei singoli oggetti, né la figura dei doveri o delle moralità individuali; si tratta invece d'un'obiettività assoluta che però, come s'è ricordato, è nata dallo spirito e che perciò è verità autentica o, in altre parole, è, da una parte, il ritorno a Dio, e, dall'altra, la relazione, la manifestazione, l'apparizione di Dio agli uomini: come Dio è in sé e per sé secondo verità, come è per lo spirito. Questo è il passaggio mediante il quale ciò che è obiettivo, lo spirito, si restaura, mediante cui l'infinità del pensare, la quale non è compresa che sul piano soggettivo, diviene di nuovo oggettiva.

Anche nello stoicismo abbiamo assistito al ritorno in se stessa della coscienza di sé, per la quale lo spirito in quanto pensante, per mezzo del pensare e per mezzo della purezza del pensare, è in se stesso libero, autonomo ed indipendente. Ma nello stoicismo abbiamo veduto anche un mondo ed un'oggettività; il λόγος degli stoici, il νοῦς, è ciò che compenetra il mondo intero, è il fondamento, è ciò che è sostanziale rispetto all'intero mondo. Dunque, v'ha anche obiettività; del pari, nelle filosofie precedenti⁵⁸⁸, abbiamo veduto che il νοῦς è l'essenza del mondo. Tuttavia bisogna afferrare in maniera più puntuale la differenza tra questo punto di vista e quello ora presente: s'è visto che Aristotele coglie e comprende la serie completa delle cose viventi e delle cose spirituali, e che riconosce il concetto ed il pensiero come la verità di esse. Presso gli stoici, quest'unità del pensiero, quest'aspetto sistematico, viene messo in rilievo nella maniera più precisa, laddove Aristotele si concentra ancora su ciò che è individuale. Nello stoicismo l'unità del pensiero diviene la base essenziale.

Noi dobbiamo cogliere il fondamento, il νοῦς, il λόγος, per come esso s'è determinato, per il fatto che solo esso s'è mostrato come qualcosa di sostanziale, nel senso che il νοῦς stoico, il λόγος, rappresenta un panteismo; ma questo è da distinguere dalla filosofia, dal pensiero dello spirito, dalla coscienza dello spirito. La prima osservazione da farsi pervenendo al risultato che l'universale è il mio pensiero è che esso si presenta subito come panteismo. È l'inizio dell'ascesa dell'animo verso

l'universale, cosicché lo spirito pervenga al sentimento: tutto è vita, sopra ogni cosa vi è la vita, ogni cosa è vita ed idea. Dunque nello stoicismo la forma sostanziale ha come unità la forma del panteismo.

Ora, quando la coscienza di sé emerge da sé, dalla sua infinità, dal suo pensare se stessa in direzione di ciò che è determinato, libero, indipendente, ed emerge indeterminata, entro le cose particolari, entro i doveri ed i modi d'agire particolari, ossia quando il pensiero che pensa la sostanza universale, il νοῦς, il λόγος, perviene a ciò che è particolare e pensa il cielo, la terra, gli astri, gli uomini, e così via, allora esso, dall'universale immediato precipita immediatamente in ciò che è particolare come tale, nel finito in genere: infatti quelle sono forme proprie di ciò che è finito. Il concreto è appunto l'universale che in sé si particularizza ed in questa particolarità, in questo rendersi finito, resta tuttavia per se stesso infinito. Invece nel caso del panteismo è un fondamento universale, una sostanza, che si rende finita ed in tal modo si degrada; è qualcosa d'universale, ma il passaggio a ciò che è particolare è senza ritorno all'universale, cioè si tratta del principio dell'emanazione, cosicché l'universale, particolarizzandosi – creando Dio il mondo –, mediante il particolare ed il limitato si deteriora, si pone un limite, si rende finito, ed in maniera tale da non far più ritorno in se stesso, con il che limiti e finitizzazione verrebbero soppressi.

Lo stesso avviene nella mitologia greca e romana. Vi è un Dio, un Dio concreto, non qualcosa di meramente astratto; tuttavia una simile figura di Dio, una tale determinazione di Dio, ne esprime solo il carattere finito. Nella bellezza il finito viene ricondotto all'infinito, anche se in maniera imperfetta. L'opera d'arte più bella resta una figura particolare, finita, che non corrisponde all'idea libera. Ciò che è altro, particolare, la realtà, l'obiettività, dev'esser così costituito da risultare adeguato a ciò che è universale in sé e per sé. Quest'adeguatezza manca alle figure degli dèi, alle figure che rappresentano i doveri ed a quelle naturali.

Ora l'esigenza impellente è che il sapere, lo spirito, che ha provato la reminiscenza, s'obiettivi, torni all'oggettività, al mondo, ossia che si riconcili con il mondo che aveva abbandonato. L'oggettività dev'essere adeguata allo spirito, cioè deve consistere in un mondo redento: distinto dallo spirito, ma riconciliato con esso. Questo concreto punto di vista, che è il punto di vista del mondo, diviene anche il punto di vista della filosofia, diviene il punto di vista dell'emersione dello spirito, infatti lo spirito non è solo il puro pensare, bensì anche il pensare che si fa oggettivo e che nell'oggettività si mantiene e si rende adeguato, poiché è presso di sé. Le precedenti obiettivazioni del pensiero costituiscono la fuoriuscita dello spirito verso la determinazione, verso la finitezza, non verso un mondo oggettivo adeguato a ciò che è in sé e per sé. Tale è il punto di vista universale; a partire dalla reminiscenza, dalla perdita del mondo, sorge un mondo che, nella sua esteriorità, resta un mondo interiore, e di conseguenza un mondo redento. Ecco il mondo della spiritualità che qui ha il suo inizio.

Perciò si danno le seguenti figure: in primo luogo, la coscienza divenuta soggettiva prende di nuovo l'assoluto, in quanto vero, a suo oggetto; essa pone fuori di sé ciò che è libero, vero, ed assume ciò che è in sé e per sé come oggetto, come oggetto che per essa è autentico; insomma essa perviene alla fede in Dio. Dal canto suo, ciò che è in sé e per sé, ciò che è del tutto universale, la forza assoluta pensata come qualcosa d'oggettivo, è Dio. Dio s'è di nuovo manifestato, è entrato in scena: è per la coscienza; con ciò entra in scena il rapporto tra l'uomo e questo suo oggetto, questo suo assoluto vero.

Si tratta d'un nuovo punto di vista, che d'ora in poi riveste un assoluto interesse; è il rapporto tra l'uomo ed il vero, Dio. Non si tratta d'una relazione con cose esteriori, idee, doveri, come in Platone. Doveri ed idee cui guardano gli stoici sono solo qualcosa di limitato, di determinato, non sono il determinare capace d'abbracciare tutto. In una simile relazione, è soppresso l'indirizzarsi del soggetto in direzione di se medesimo, della sua libertà: il discorso del saggio; discorso che viene superato per la sua unilateralità.

La libertà, la beatitudine, l'imperturbabilità, che erano il fine dell'epicureismo, dello stoicismo e dello scetticismo, debbono sì venir raggiunte dal soggetto, ma per il tramite di Dio, per il tramite dell'interesse per ciò che è vero in sé e per sé. Alla beatitudine non si perviene mediante la fuga da ciò che è obiettivo, bensì essenzialmente mediante l'indirizzarsi ad esso, cosicché libertà e beatitudine siano acquistate dal soggetto proprio tramite ciò che è obiettivo. È il punto di vista

dell'adorazione e della contemplazione di Dio, di ciò che è in sé e per sé, e del volgersi degli uomini ad esso; per gli uomini il fine è eterno, libero ed infinito, ma esso viene raggiunto solo per questa via: nell'oggetto che sta di fronte all'uomo come libero viene ottenuta la libertà che caratterizza il soggetto.

In questa prospettiva vi sono antitesi la cui mediazione è essenziale compiere. Qualora una simile concezione venga presa in maniera unilaterale, Dio sarebbe nell'al di là e l'uomo, nella sua libertà, resterebbe nell'al di qua come un essere interiore che si coglie infinito nell'esser per sé; di fronte gli starebbe ciò che è in sé e per sé, il vero assoluto; qui risiederebbe anche la pura interiorità che è sì assoluta, ma solo sul piano formale. In tal caso la libertà soggettiva dell'uomo, la coscienza di sé, è puro riferimento a se stesso, è puro essere in sé. È sì qualcosa d'assoluto, ma solo in senso formale e non concreto. Qui compare appunto l'antitesi, che di necessità richiama l'interesse dello spirito. Inoltre, in quanto ora anche la volontà umana si determina come qualcosa di negativo rispetto a ciò che è obiettivo, sorge il male, ciò che è cattivo, in contrasto con ciò che è positivo senza residui.

Un altro momento essenziale è la nozione, la forma, nella quale ora Dio dev'esser in generale colto e pensato. Adesso Dio dev'essere determinato come qualcosa di concreto, come ciò che è in sé e per sé, e ciò che è concreto appartiene al concetto dello spirito. È indispensabile che Dio venga pensato in relazione al mondo ed all'uomo, giacché è un Dio vivente. La relazione con il mondo è allora la relazione con qualcosa di diverso ed in tal modo si pone la differenza, la determinazione. Dunque, dapprima il rapporto con il mondo appare come rapporto con qualcosa d'altro, che è esterno a Dio. Tuttavia, trattandosi d'una relazione con Dio, d'una sua attività, allora l'avere questo rapporto entro se medesimo esprime un momento di se stesso. La connessione di Dio con il mondo è una determinazione che sta all'interno di Dio stesso; il diverso dall'unico, la dualità, il negativo, l'essere diverso dall'uno, la determinazione in generale, tutto ciò è un momento da pensare all'interno di Dio stesso; Dio è concreto in se stesso, si schiude in se stesso, esiste in quanto pone differenti determinazioni entro se stesso.

La distinzione interna a se stesso è il punto nel quale ciò che è in sé e per sé si mette in relazione con l'uomo, con ciò che in genere riguarda il mondo. Noi diciamo: Dio ha creato l'uomo ed il mondo. Questa è una determinazione presente all'interno di Dio ed è innanzi tutto la sua determinazione di sé dentro di lui: essa segna l'inizio di ciò che è finito. Il punto che denota la differenziazione al suo interno segna anche il punto di mediazione tra Dio e ciò che è finito, ciò che spetta al mondo; ciò che è finito ed umano ha inizio all'interno stesso di Dio; la radice di ciò sta nel fatto che Dio si distingue in se stesso, si differenzia entro la sua concreta natura. In tal modo, le determinazioni, le particolarizzazioni, sono per un certo verso le sue determinazioni, idee che Dio ha dentro di sé, prodotti che gli appartengono presenti al suo interno: cosicché quel che in séguito appare come finito si trova ancora in Dio. Il mondo è in Dio, è un mondo divino, intelligibile. All'interno del mondo, Dio ha preso in certo modo a distinguersi, a determinarsi: in ciò consiste la connessione con il mondo finito, con il mondo esistente nel tempo. La circostanza che Dio sia raffigurato come qualcosa di concreto implica immediatamente un mondo divino presente in Dio stesso. Veniamo così al punto.

L'infelicità del mondo romano risiede in quest'astrazione: l'uomo non trova più soddisfazione in quel che sino ad allora aveva avuto valore, nel politeismo o nel panteismo: in forza dei quali le cose naturali come aria, fuoco, acqua, stelle, eccetera, e lo Stato, la vita politica, erano quello in cui l'uomo trovava soddisfazione, erano il suo vero, ciò che per lui v'era di più elevato. Adesso per contro, nel dolore che il mondo sperimenta per la sua presente condizione, s'è insinuata la disperazione, l'incredulità rispetto alle figure del mondo finito e naturale, e lo stesso è avvenuto con riguardo alla vita dello Stato, nella quale s'estrinseca il mondo morale specifico dell'uomo. La figura della realtà, in quanto natura esterna, è per l'uomo divenuta infida. È venuta meno la condizione della vita umana in unità con la natura, nella quale l'uomo riscontra il connubio tra Dio e la natura, giacché in essa trova la sua soddisfazione. Le figure del vero, del divino, come figure di ciò che è naturale o politico, si sono scisse e l'uomo si sente infelice; l'uomo s'è separato dal vero. Il mondo gli appare come qualcosa di negativo, di non vero. L'uomo ha separato il mondo dal vero e da Dio, ed ha riconosciuto Dio nello spirito; l'uomo riconosce che le cose naturali e lo Stato non

esprimono il modo nel quale Dio esiste, e riconosce che la sua dimensione autentica appartiene al mondo intelligibile. Di conseguenza, l'unità tra Dio e natura s'è spezzata, per venir di nuovo posta su un piano superiore allorché il mondo viene assunto in Dio come mondo intelligibile.

Il vero mondo, il mondo esistente in Dio, il determinarsi di Dio, costituisce un punto di grande interesse. Il rapporto tra uomo e Dio si propone come ordine della salvezza, come culto, ed in particolare come filosofia, con l'esplicita coscienza che il fine è far parte di questo mondo intelligibile e che l'uomo deve adeguarsi ad esso. La maniera in cui l'uomo pensa la sua relazione con Dio è determinata dalla maniera in cui l'uomo pensa Dio; non è vero, come si pretende oggi, che non si abbia bisogno di conoscere Dio per conoscere il rapporto che si ha con esso. Se Dio è il primo, ciò che è vero, allora la relazione con lui viene stabilita da Dio medesimo. Se si vuole determinare il vero contenuto di questa relazione, si deve conoscere che cosa sia il vero. Pertanto, innanzi tutto, è necessario conoscere Dio.

Questi sono i momenti principali, il circolo, entro cui si presenta ora il pensare. Esso progredisce sino alla negazione di ciò che è naturale; esso non consiste più nel cercare il vero sul piano del finito, bensì nell'uscire di nuovo dall'interiorità in direzione dell'oggettività, d'un vero che non possenga le sue determinazioni in modo naturale, come avviene nella mitologia, o come dovere, ma che abbia all'interno di se stesso le sue determinazioni, le quali scaturiscano solo dalla sua natura e da nient'altro. Ecco le linee fondamentali del punto di vista nel quale c'imbattiamo ora, il quale è proprio dei neoplatonici e dei neopitagorici. Tuttavia, prima si dirà qualcosa del giudeo Filone e si menzionerà qualche aspetto relativo alla storia della chiesa.

1. Filone

Filone era un giudeo d'Alessandria, nato alcuni anni prima di Cristo. È uno dei primi autori nei quali vediamo l'impiego della coscienza universale come coscienza filosofica. Sotto Caligola fu inviato a Roma in qualità d'ambasciatore del popolo giudaico, per trasmettere ai romani un'idea migliore dei giudei. È leggenda che sia andato a Roma all'epoca dell'imperatore Claudio e vi abbia conosciuto l'apostolo Paolo. Lasciò parecchi scritti, pubblicati nel 1691 a Francoforte in formato in-folio. Ne esiste un'edizione più recente, pubblicata ad Erlangen a cura d'un professore scomparso di recente⁵⁸⁹.

In generale Filone procede come i neoplatonici: tenendo per base gli scritti giudaici (ad esempio Mosè), conferisce al senso immediatamente letterale dei loro termini un significato più profondo, un senso allegorico e mitico. Perciò, in parte, i suoi scritti si presentano come illustrazioni mistiche ed allegoriche, ad esempio della storia della creazione. Per un verso, la rappresentazione della realtà è ancora vincolata a queste forme, ma per un altro non è più sufficiente ciò che queste forme esprimono in maniera immediata; donde lo sforzo di capirle più a fondo, d'introdurvi, come si dice, significati più profondi. V'è in genere grande differenza tra ciò che è implicito in una qualche nozione e quel che ne viene espresso; nella storia, nell'arte, nella filosofia, eccetera, importa che quel che vi è contenuto trovi un riscontro esteriore. Il lavoro dello spirito consiste appunto nel portare fuori, nel portare alla coscienza, ciò che si trova al suo interno. Sapendo ciò che vi è contenuto, lo si porta alla coscienza. Dunque, l'essenziale è l'esplicitazione del contenuto.

Ma v'ha un altro aspetto. Seppure nelle figure precedenti, ad opera della rappresentazione religiosa⁵⁹⁰, non sia stato portato al cospetto della coscienza ciò che si trovava in essa, non per questo si può asserire che ciò non vi si trovasse, che un certo contenuto non si trovasse nello spirito umano: non era nella coscienza, non era neanche nella rappresentazione, ma nello spirito sì. Da un lato, portare qualcosa sul piano della coscienza determinata significa introdurre in essa un certo contenuto; d'altronde, rispetto a quest'ultimo, le cose stanno in maniera diversa: non si tratta d'introdurvi alcunché. È solo necessario capire ciò che la coscienza è, e ciò che non è ancora uscito da essa, ma si trova al suo interno. Filone si concentra soprattutto su quest'aspetto.

Della concezione di Filone, trattiamo solo gli aspetti principali⁵⁹¹. In primo luogo, per Filone Dio può venir contemplato solo per mezzo dell'occhio dell'anima; questo egli chiama *ὄρασις*, estasi per

effetto di Dio. L'anima deve staccarsi dal corpo, rinunciare al sensibile ed elevarsi al puro oggetto del pensiero. Solo l'anima può vederlo; si potrebbe parlare d'intuizione intellettuale, di qualcosa che attiene al pensare. Senonché Dio, dall'occhio dell'anima, non può venir conosciuto. L'anima può solo sapere che Dio esiste, ma non può conoscere ciò che è. La sua essenza è la luce delle origini, alla maniera orientale. Inoltre l'immagine, il riflesso di Dio è l'intelletto, il λόγος, il πρωτογένης, il figlio primogenito, che governa e conserva in ordine il mondo. Il λόγος è la quintessenza di tutte le idee. Dio, in quanto uno, in quanto tale, è solo l'ὄν, il puro essere. Filone restringe l'idea di Dio a quella di puro essere. Dio è qualcosa d'astratto: così intendiamo Dio come Padre, ossia colui che non ha ancora creato, l'uno, in se stesso privo di determinazione: colui che non è accessibile, è appunto la prima unità.

Tuttavia Dio determina se stesso ed il generato, quel che è determinato da lui in se stesso e che appartiene a lui. L'altro, che Dio distingue da sé, è un aspetto di se stesso. È necessario pensare Dio in modo concreto. Dunque, da un lato, l'idea di Dio è limitata a Dio stesso. Dapprima Dio è l'uno, il quale è però indeterminato, mentre Dio è concreto, vivente, Dio distingue sé in se stesso, si determina: nel λόγος, nel figlio primogenito. Pertanto si può affermare che se Dio fosse solo l'ὄν, non potrebbe venir conosciuto; che esiste si potrebbe solo vedere, constatare. Questo è assolutamente giusto. Il conoscere concerne il sapere circa Dio che determina se medesimo, Dio che si determina entro se stesso, Dio come Dio vivente.

Per prima viene la luce originaria, l'essenza, la sostanza che riempie ed abbraccia tutto. La quale è piena di se stessa, αὐτὸς ἑαυτοῦ πλήρης (πλήρωμα), mentre tutto il resto è bisognoso e vuoto. La sostanza riempie ed abbraccia tutto ciò che è vuoto, tutto ciò che è negativo: è uno e tutto. L'uno è l'astratto, il tutto è pienezza assoluta. Ma la pienezza è essa stessa ancora astratta, non è ancora concreta. Il concreto è il λόγος. Dio vive solo nell'eone, nell'archetipo, nel concetto puro del tempo. L'intelletto, il λόγος, è ciò che è capace di determinare, ciò che contiene l'essere determinato: il regno del pensiero, l'angelo della luce; è l'uomo delle origini, l'uomo celeste, l'uomo in Dio, il λόγος, se con questo termine si rappresenta l'attività dello spirito; è il sorgere del sole. Il λόγος si scinde nelle idee, che da Filone sono chiamate anche 'angeli'. L'uomo originario, il λόγος primigenio, è il mondo del pensiero in quiete⁵⁹². Da esso si differenzia il λόγος ποιοφοιτικός, il λόγος produttivo, attivo, che esprime l'efficienza, la creazione del mondo: come nella conservazione del mondo esso è λόγος che permane. Rispetto alla coscienza di sé, esso è maestro di saggezza, è il sommo sacerdote, è lo spirito della divinità che insegna agli uomini il ritorno cosciente dello spirito all'interno di se stesso.

Filone passa poi al mondo sensibile dove vige il principio astratto, il non essere, l'οὐκ ὄν. Come in Dio vi è l'essere, l'ὄν, ciò che è primigenio, l'οὐσία [sostanza], così l'οὐκ ὄν, il negativo, è l'ousia del mondo. In principio la parola di Dio ha creato il cielo, dove soggiornano gli angeli, che non appaiono e non si rivelano ai sensi. Il mondo celeste è un cielo ed è una terra, entrambi incorporei, dove vi sono essenze incorporee, gli elementi, dove si trova l'archetipo del sole, dell'aria, dell'acqua, delle stelle, eccetera: il mondo sensibile ne è l'immagine a rovescio. Filone si richiama a Mosè, al racconto della creazione; viene qui utilizzata la forma pitagorico-platonica. Questi sono gli aspetti principali della filosofia di Filone.

2. La Kabbalah

In questa prospettiva si può menzionare la Kabbalah. Si chiama Kabbalah la saggezza dei giudei, che si dice contenuta in due libri, il primo dei quali è il *Sefer Yez. irah*, il libro della creazione. L'origine di quest'opera è spiegata così da rabbi Akiva⁵⁹³: essa sarebbe il libro celeste che Adamo ricevette da Dio a consolazione del peccato originale. È un coacervo di torbide ed edificanti osservazioni consolatorie, di carattere profetico, medico, magico ed astrologico. Akiva visse poco dopo la distruzione di Gerusalemme, al tempo dell'imperatore Adriano, e pare sia stato scorticato vivo dopo aver preso parte ad una sommossa contro i romani⁵⁹⁴. Rabbi Simeon Yoh.ai, suo allievo, dovrebbe invece essere l'autore del secondo libro, il *Sefer Zohar*, il libro dello splendore; entrambi i

volumi furono tradotti in latino nel XVII secolo. Un israelita vissuto in séguito, nel XV⁵⁹⁵ secolo, rabbi Cohen de Herrera, scrisse la *Porta Coelorum*, la porta del cielo, che si richiama ad arabi e scolastici⁵⁹⁶.

Da queste opere si può attingere la saggezza segreta dell'arte cabalistica. Il meglio di essa rinvia a rappresentazioni simili a quelle di Filone. Come l'uno è fonte prima di tutti i numeri senza essere esso stesso un numero, poiché è considerato come unità, così Dio è il principio di tutte le cose. In ciò che è primigenio, nell'uno, è contenuta ogni cosa *eminenter*: ma non *formaliter*, nella forma sua propria, bensì *causaliter*, come l'effetto nella causa⁵⁹⁷. Per primo, nell'uno, viene l'*Adam Kadmon*, Ἀδάμ Καδμόν, il primo uomo, l'uomo primordiale, la corona suprema; mediante una successiva estrinsecazione o emanazione si sono poi formate le altre sfere, i cerchi del mondo, e l'emanazione è rappresentata come flusso luminoso: si tratta d'un mondo che pur emanandone permane in Dio⁵⁹⁸. Un'ulteriore partizione concerne i puri spiriti con i quali quest'oscuro metodo procede.

3. Gli gnostici

Relazioni e modi di vedere consimili si ritrovano negli gnostici. Il professor Neander⁵⁹⁹ li ha raccolti in maniera dotta ed esauriente; alcune di queste forme corrispondono a quelle già da noi vedute.

Uno dei più illustri gnostici è Basilide; anche secondo lui il principio primo consiste nel Dio ineffabile, θεός ἄρρητος. Il νοῦς, il primogenito, si chiama λόγος, σοφία, ciò che agisce, e secondo una qualificazione più precisa: la giustizia, la pace. Poi vengono principi più determinati che Basilide denomina 'arconti', sorta di capi del regno dello spirito consistenti in idee particolari. A questo proposito un aspetto importante è ancora una volta il processo di raffinamento dell'anima, l'economia della purificazione, la οἰκονομία καθάρσεως. Il principio primo rinchiede in se stesso ogni perfezione, ma solo in potenza; solo il νοῦς, il primogenito, costituisce la rivelazione di ciò che è occulto. In forza del legame con Dio, ogni cosa finita può aver parte alla vera giustizia, alla pace autentica.

Gli gnostici⁶⁰⁰ chiamano il principio primigenio anche l'inconcepibile, ἀνοῦσιον, o ciò che non è, ciò che non è in grado di pervenire alla determinatezza ed all'essere; il principio primo è chiamato anche αἰγή, il puro silenzio. Le idee, le *Sefirot*, gli angeli sono denominati eoni; essi sono le radici, i λόγοι, σπέρματα, i πληρώματα, le realizzazioni particolari. Presso altri autori il principio primigenio si chiama l'imperscrutabile, βυθός, l'abisso assoluto nel quale tutto viene come soppresso, o προαρχή, ciò che viene prima del principio, ciò che è prima dell'inizio, o infine προπατήρ, ciò che sta prima del padre. Poi l'uno si sviluppa nella διάθεσις, e le διαθέσεις particolari sono le idee particolari. Quest'estrinsecazione, detta anche *lógos*, è individuata come il farsi comprensibile di ciò che è incomprensibile, κατὰληψις τοῦ ἀκαταλήπτου⁶⁰¹.

Il secondo principio si chiama anche ὄρος, limite; in quanto lo sviluppo è colto più in dettaglio come antitesi, esso contiene due principi, quello maschile e quello femminile, la cui associazione, συζυγία, produce il compimento, πληρώματα. Il βυθός, l'abisso, da questo punto di vista, si chiama ermafrodito, ερμαφροδίτος, ἀρρηνόηλς, androgino.

Tutte queste forme si perdono nel torbido. In complesso i fondamenti di esse sono sempre le medesime determinazioni, e l'esigenza prima resta appunto quella di determinare e di comprendere ciò che è in sé e per sé come concreto. Tuttavia ho voluto accennare a queste forme per sottolineare la loro connessione con ciò che è universale. Da esse emergono esigenze profonde relative ad una ragione concreta.

4. La scuola alessandrina

Da gran tempo Alessandria era divenuta la capitale delle scienze, il centro dove si mescolavano religione e mitologia popolare, dove, sotto l'aspetto scientifico, oriente ed occidente cercavano e

trovavano il terreno per la loro congiunzione. La scuola alessandrina è spesso citata come fautrice d'una filosofia eclettica. S'è già osservato⁶⁰² come l'eclettismo non fornisca che un aggregato superficiale; tuttavia, in un senso più elevato, esso per l'idea costituisce un punto di vista più profondo, consistente nell'unione di principi preesistenti, che siano isolati ed unilaterali, e che contengano solo momenti dell'idea, ossia l'idea come qualcosa di non sviluppato; insomma consistente in un'idea più concreta e più profonda capace di ricongiungere in uno solo i suoi differenti momenti. In quest'accezione, e non in quella volgare, Platone può dirsi un eclettico, come pure gli alessandrini; resta il fatto che quest'espressione porta con sé il senso d'una selezione.

Per la scuola alessandrina, di norma, si fa uso in modo esplicito della denominazione di 'scuola eclettica'; Brucker⁶⁰³ fu il primo – per quel che ho visto –, sebbene Diogene Laerzio⁶⁰⁴ ne fornisca l'occasione parlando d'un certo Potamone d'Alessandria (non meglio specificato), citandone diverse asserzioni e sostenendo che sarebbe autore d'una filosofia scettica; egli adduce proposizioni tratte da differenti filosofie, Aristotele, Platone, gli stoici, ma esse non sono significative. Ciò che contraddistingue gli alessandrini non va cercato qui. Giacché però viene menzionato Potamone d'Alessandria, s'è applicata la qualifica d'eclettica, che si trova in Diogene Laerzio, alla scuola alessandrina in genere.

Alessandria era la capitale delle scienze. Specialmente i Tolomei⁶⁰⁵ s'erano dati premura d'attirarvi dotti, in parte anche per un interesse personale verso la scienza. Essi misero mano ad una grande biblioteca, che in séguito andò distrutta a causa d'un incendio, ma anche ad un museo, ossia ad un'Accademia delle scienze. Filosofi ed eruditi ricevevano una mercede, affinché non avessero altra occupazione che l'attività scientifica, senza preminenza per nessuna singola scuola. Lo stesso avverrà più tardi ad Atene⁶⁰⁶. Perciò la filosofia neoplatonica o alessandrina non esprime un particolare indirizzo di scuola contro altri, ma riassume in sé tutti i diversi principi ed in una maniera più elevata e più vera.

Ammonio Sacco, il trasportatore di sacchi, è il fondatore di questa scuola; morì nel 241 d.C. Non ci è pervenuto nessuno suo scritto, né nessun'altra notizia circa la sua filosofia. In Alessandria la filosofia consisteva per lo più in commenti d'opere platoniche ed aristoteliche. Tra i commentatori d'Aristotele, alcuni dei quali illustri, abbiamo ancora testi d'Alessandro d'Afrodizia, Prodicò, Niccolò Damasceno, Porfirio, Massimo Tirio, eccetera. Anche altri alessandrini hanno commentato Platone, ma tenendo presenti anche altri filosofi ed altre filosofie e cogliendo molto bene i punti comuni ai differenti aspetti dell'idea.

Ammonio Sacco ebbe parecchi allievi, alcuni dei quali si distinsero anche in altre scienze, ad esempio [Cassio] Longino, del quale abbiamo lo scritto sul sublime⁶⁰⁷, Origene, il padre della chiesa, eccetera. Plotino è il più famoso ed è quello del quale diremo per primo.

La sua vita ci è stata tramandata da Porfirio⁶⁰⁸. Colpisce che la sua biografia (ma anche quella di Giamblico e di Proclo) sia piena d'episodi che destano meraviglia. Si è in un'epoca in cui il portentoso ha un certo peso. Tuttavia se si pone mente al filosofare puro, al pensiero puro di uomini quali Plotino, Proclo, eccetera, allora non ci si meraviglierà mai abbastanza di taluni avvenimenti della sua vita.

Plotino era egiziano e nacque a Licopoli nel 205 d.C. sotto il regno dell'imperatore Alessandro Severo; egli frequentò molti maestri di filosofia, ma alla fine cadde preda della malinconia. A ventott'anni incontrò Ammonio, presso il quale restò per undici anni udendone gli insegnamenti. In questo tempo si formò un alto concetto della filosofia indiana e persiana, cosicché, all'epoca dell'imperatore Gordiano III, egli si recò in Persia; tuttavia la campagna militare andò male ed egli stesso si salvò a stento. A quarant'anni partì per Roma dove restò sino alla morte. Anche qui faceva mostra d'un modo di vivere bizzarro, sforzandosi di far risuscitare l'antica morale pitagorica; si vestiva da pitagorico, s'asteneva dal consumare carne, digiunava. Come insegnante, ottenne grandi riconoscimenti presso tutti gli strati sociali. Commentava anche opere filosofiche antiche. I suoi scritti consistono soprattutto di risposte a questioni che gli venivano sottoposte; egli li stese negli ultimi sei⁶⁰⁹ anni della sua vita e Porfirio diede poi ad essi la versione attuale. L'imperatore Gallieno era incline ad accordargli una città della Campania, dove Plotino avrebbe dovuto realizzarvi la repubblica platonica, ma i suoi ministri glielo impedirono ed in questo si mostrarono molto saggi; infatti, data la situazione dell'impero romano, in forza della quale un diverso principio dello spirito

doveva diventare universale, si trattava d'un'impresa che non poteva tornare ad onore né della repubblica platonica, né di Plotino. Il quale morì a Roma all'età di sessantasei anni.

Di lui possediamo degli scritti intitolati *Enneadi*; sono sei e ciascuno di essi consta di nove libri per un totale di cinquantaquattro libri. Ciascun libro si divide in capitoli; è un'opera molto ampia. Secondo Porfirio si tratta d'un'opera disuguale: ventun libri sarebbero di Plotino, redatti prima che subentrasse egli stesso, eccetera⁶¹⁰. Gli ultimi libri sarebbero i più deboli.

Si tratta d'un'opera non organica, nella quale temi diversi vengono giustapposti e trattati in maniera filosofica. In complesso, il metodo plotiniano consiste nel ricomprendere ciò che è particolare entro ciò che è del tutto universale. La lettura delle sue opere presenta qualcosa di faticoso, appunto perché il particolare, donde si prendono le mosse, è sempre di nuovo ricondotto al medesimo punto: in esse si ripropongono di continuo gli stessi pensieri. Per capire le idee di Plotino basta leggere alcuni libri, dal momento che negli altri non si trovano ulteriori sviluppi. In lui dominano le idee, le forme e le espressioni platoniche, ma anche quelle aristoteliche. Plotino può venir definito sia neoplatonico, sia neoaristotelico; in lui si trovano parecchie esposizioni, relative ad un'unica e medesima idea fondamentale, le quali sono di carattere interamente aristotelico; le forme aristoteliche della δὐναμις, *potentia*, ἐνέργεια, *energia*, eccetera giocano un ruolo importante anche in Plotino ed anche in lui tema essenziale della trattazione è la relazione fra esse. Dunque, questa scuola non è neoplatonica in antitesi ad Aristotele. Plotino ha pure fatto suo il pensare, il *lógos*, degli stoici.

In Plotino è caratteristico il grande entusiasmo per l'innalzamento dello spirito al bene ed al vero: a ciò che è in sé e per sé. Da un lato, la sua filosofia è metafisica, non però nel senso che in essa prevalga la tendenza alla deduzione⁶¹¹, quanto piuttosto la tendenza alla riconduzione dell'anima alla visione dell'uno e dell'eterno, cosicché l'anima pervenga, in questa contemplazione, alla beatitudine. L'obiettivo non è dedurre o comprendere ciò che s'impone come realtà, ma solo assumere qualcosa come punto d'inizio, sottraendo ad esso, all'esteriorità, lo spirito, e restituire a quest'ultimo la sua posizione al centro dell'idea semplice e chiara. Il tono complessivo del suo filosofare si propone di condurre alla virtù ed alla contemplazione intellettuale dell'uno in quanto origine di quella. Egli si propone di purificare l'anima dall'incredulità, dalla superstizione, dall'astrologia, dalla magia, eccetera. Egli biasima gli gnostici, i quali non discorrono né della virtù né del bene e neppure di come la virtù possa acquistarsi, di come l'anima possa venir formata e purificata. Non ci si dovrebbe limitare a dire: volgi lo sguardo a Dio, ma si dovrebbe anche mostrare come questo possa avvenire, come l'uomo possa venir condotto ad una simile visione. Questo è, grosso modo, l'orientamento generale di Plotino.

Entrando nel merito, s'osserva che in Plotino non è più questione del criterio [del vero], come per stoici ed epicurei; invece l'enfasi cade sul collocarsi al centro, nella pura visione, nel puro pensare, nella pura unità dello spirito con se medesimo: il quale scopo, per stoici, epicurei e scettici, costituiva il risultato. S'inizia ponendosi da questo punto di vista, standolo in se stessi come un'estasi, come un entusiasmo, per dirla con le parole di Plotino⁶¹². La cosa fondamentale diviene elevarsi alla rappresentazione della pura essenza; è una sorta di semplificazione dell'anima per la quale essa viene posta nella quiete beata, dal momento che anche il suo oggetto è alcunché di semplice ed in quiete. Egli parla di estasi, ma non si tratta dell'estasi sensibile, propria della fantasia; si tratta del pensare puro, che è presso di sé, che diviene oggetto di se medesimo. Di questa condizione egli discorre spesso. Una volta afferma: «Spesso, ridestandomi dal corpo, dalla mia sensibilità, ed essendo fuori da ciò che è altro, da ciò che è esteriore, in me stesso, nell'interiorità, ho una visione meravigliosa ed esisto in maniera divina, ecco che allora provo l'estasi»⁶¹³.

Per quanto attiene al pensiero principale caratteristico di Plotino, cioè all'aspetto obiettivo, al contenuto che nell'estasi, in quest'essere del pensare, perviene a se stesso, esso, secondo i suoi momenti principali, è in genere ciò di cui s'è già detto: ciò che è primo è unità essenziale, essenza in quanto essenza, in quanto primo; principio non sono le cose in quanto esistenti, né è la molteplicità fenomenica di ciò che esiste, bensì solo la loro unità, unità che è la scaturigine priva di qualsiasi altro principio e che d'ogni sapere è fonte non soggetta ad esaurimento, ma capace di mantenersi in quiete presso di sé.

Il primo è l'οὐσία [sostanza], l'incognito, ciò che resta presso di sé, in modo però che l'aspetto

essenziale dell'anima sia il pensarsi come quest'unità e che il fine, per il pensare soggettivo, tanto rispetto al conoscere quanto rispetto all'agire, sia il bene. Il punto principale è la determinazione dell'uno. Plotino afferma che se dici 'il bene', non devi aggiungere altro. Se hai soppresso l'essere di ciò che è oggettivo e l'accogli nella sua purezza, sarai colto da stupore⁶¹⁴.

Poi l'essere primigenio trabocca e questo segna il progresso verso la determinazione; Plotino designa questa produttività come un'emissione, come un'estrinsecazione; non si tratta di movimento o mutamento, che invece hanno di mira qualcos'altro, bensì d'eccedenza. Dio, il bene, è ciò che genera; per Dio, generare significa risplendere, rilucere, irraggiando da se stesso. Lo splendore s'irradia da esso, come la luce dal sole.

Plotino confronta il bene con ciò che ne differisce, con ciò che esiste, con gli oggetti reali; ciò che è perfetto fluisce nell'emanazione, riluce; poiché è esente da difetto, trabocca e la -sovrabbondanza è appunto ciò che viene prodotto, che, a sua volta torna a volgersi all'uno, al bene. L'uno è il suo oggetto, il suo compimento, il suo contenuto. Il bene è oggetto del suo desiderio. Il rivolgersi di ciò che è stato prodotto all'unità primigenia è in generale l'intelletto. Ciò che è primo è quel che noi denominiamo l'essenza assoluta; l'intelletto, il νοῦς, il pensare, consiste nel fatto che l'essenza primigenia vede se stessa mediante il ritorno in se stessa, giacché essa è vedere capace di vedere. Pensare significa appunto ripiegarsi su se stessi, e denota un simile movimento circolare.

Queste sono le convinzioni principali di Plotino. Il primo aspetto della δυνάμις, ἐνέργεια, è la produzione, che si verifica mediante il ritorno dell'idea entro se medesima. L'estrinsecazione dell'idea dev'esser riconosciuta come vera in tutti i suoi momenti e presenta solo una difficoltà: ciò che in noi suscita perplessità è precisamente il processo d'estrinsecazione. L'infinito si schiude, ma questo può esser rappresentato in maniere diverse; anche in epoca moderna⁶¹⁵ s'è parlato spesso di questo procedere da Dio. Dall'indifferenza si genera la differenza. Procedere, scaturire sono sempre espressioni sensibili, che designano un processo immediato. Quel che resta inespresso è la necessità di schiudersi, di differenziarsi; i diversi momenti vengono solo posti, accadono. Il padre genera il figlio eterno: questo è più che sufficiente per la rappresentazione, ma per il concetto la forma dell'immediatezza, che connota il movimento e la determinazione, non basta. Del resto, l'idea come trinità, secondo il contenuto, è colta nella maniera giusta e vera e ciò dev'essere apprezzato.

Di Plotino si potrebbero citare ancora parecchie belle asserzioni, estraendole dal loro contesto; tuttavia nelle *Enneadi* simili rappresentazioni generali seguitano a ripetersi; di continuo ci s'imbatte nel ritorno all'universale ed in questo non si ravvisa nessun convincente passo avanti verso l'intero, come s'è veduto in Aristotele. Il λόγος, ciò che è pensato, non è al di fuori del νοῦς; il νοῦς è ciò che viene pensato, esso vede solo se stesso come pensante e l'ulteriore sviluppo del pensare come tale restituisce il mondo autentico, il mondo intelligibile, che sta poi in relazione con il mondo sensibile, in modo però che quest'ultimo ne sia solo la pallida imitazione⁶¹⁶.

Il mondo sensibile ha la materia (ὕλη) per suo principio; su di essa Plotino filosofa molto, come pure, sempre con riguardo alla materia, all'ὕλη, filosofa molto sul male⁶¹⁷. Per lui la materia, ὕλη, è solo *potentia*, δυνάμις, e non ἐνέργεια. Il suo essere è solo una manifestazione. La δυνάμις è tutto, è il πᾶν, e non solo qualcosa; solo l'energia è in grado di produrre qualcosa, è determinata. La materia tende sempre verso l'altro da sé; essa è un'immagine tenebrosa e residuale, un εἰδωλον; è ἐνεργεῖαι ψεῦδος, una menzogna che si genera per mezzo dell'energia, cioè una vera menzogna, è ciò che in verità non esiste: il τὸ ὄντως μὴ ὄν, il cui essere è appunto il non essere. La materia non è ἐνέργεια, qualcosa che esiste, ma possiede la sua verità, quel che essa in effetti è, nel non essere; questo esprime la sua natura, il non essere esprime il suo essere. Pertanto la determinazione della materia è alquanto di negativo; su questo Plotino si dilunga molto.

Egli viene poi al male; in opposizione al bene sta il male. Il bene è ciò da cui ogni cosa dipende, è ciò che è, ciò che basta a se stesso, è misura principio e limite d'ogni cosa, è ciò che infonde anima e vita; non è solo bello, è superiore al meglio, ὑπερῤῥαλος, è l'aspetto regale e dominante del pensare; è il νοῦς; non però tale che derivi, si concluda, segua, da un presupposto, bensì il νοῦς che in se stesso contiene ogni cosa, e che è presso di sé.

Il male è ciò che non è; esso ha le sue radici nel non essere. Nella prima *Enneade*, ottavo libro, vi è un capitolo su questo argomento; ci si domanda: come si riconosce il male? Il male è quanto resta se togliamo l'idea; il pensiero diviene un non pensiero se osa volgersi a ciò che non è di sua

spettanza, come quando l'occhio si distoglie dalla luce per fissare le tenebre; si vede la tenebra, ma un tale vedere è, in effetti, un non vedere. Questo avviene quando il pensiero si trova immerso nella materia, nel male.

Plotino si confronta spesso con gli gnostici; in particolare nella seconda *Enneade*, libro nono. Gli gnostici reputano che ciò che è intellettuale e spirituale sia anche vero. Essi derivano il loro nome da γνῶσις, conoscere. Considerano fondamentali i testi cristiani ma, in essi, riducono tutto a qualcosa di spirituale; essi risolvono la forma dell'esistenza reale, che in Cristo è il punto principale, in un pensiero universale.

Plotino si pronuncia contro gli gnostici e tiene ferma come essenziale la connessione di ciò che è intelligibile con ciò che è reale. Egli afferma⁶¹⁸ che sprezzare il mondo, gli dèi che vi si trovano ed il bello non significa diventare buoni; il malvagio disprezza gli dèi ed è tale solo per questo. Gli gnostici pretendono di rendere i più elevati onori agli dèi del pensiero. Ma se ci si arresta al pensiero, non si genera nessuna simpatia tra ciò che è intelligibile e ciò che è reale. Le nostre anime, in quanto stanno nel mondo reale, sono in rapporto con quelle che stanno al di là. Forse questo mondo dovrebbe venir separato dal mondo pensato? Coloro che disprezzano ciò che è collegato con questo mondo, con la coscienza umana, hanno una conoscenza solo verbale dell'intelligibile. È forse auspicabile che la πρῶτοις, la provvidenza, non tocchi l'al di qua? Fino a questo punto Plotino è schierato contro gli gnostici, contro il loro intellettualismo puro.

Gli gnostici avversavano le concezioni proprie della chiesa d'occidente; la quale li ha variamente combattuti ed è caratteristica peculiare delle eresie del I secolo dell'età cristiana la negazione o la soppressione della realtà dell'esistenza di Cristo⁶¹⁹. Si sosteneva che Cristo avesse solo apparenza corporea. Con riguardo alla processione divina, i manichei, in questo senso, affermano che Dio, il bene, vien fuori, irradia, generando così un mondo intelligibile.

In terzo luogo c'è il νοῦς, lo spirito intelligibile inteso come ciò che ritorna in se stesso, capace di porre il secondo ed il primo come una sola cosa, capace di percepirli come uno: questo sentimento dell'unità è l'amore. Gli eretici riconoscono quest'idea, ma sopprimono la forma individuale della realtà nella quale essa viene rappresentata nella religione cristiana. In tal modo la crocifissione di Cristo viene presa solo come qualcosa d'apparente, d'allegorico: essa è il segno della reale passione dell'anima afflitta. Cristo sarebbe stato crocifisso in ogni luogo ed in ogni anima; la sua sarebbe una crocifissione mistica. Le parti di luce si collegano tramite la vegetazione, la vita vegetale, e questo loro legame si produce poi come una pianta⁶²⁰. Quel che viene qui rappresentato in una circostanza particolare viene da essi riguardato come un'idea generale che si ripete in ogni singolo aspetto della natura, in quella animale e vegetale come in quella propria dell'anima. Plotino polemizza contro gli gnostici, ma in modo diverso dalla chiesa. La chiesa insiste sull'unità della natura umana e divina; questo è poi entrato nel modo di vedere e nella coscienza della religione cristiana, cosicché la natura umana, presa nella sua realtà, è proprio così, e non viene intesa in senso puramente allegorico o filosofico⁶²¹.

Porfirio e Giamblico furono celebri discepoli di Plotino. Il primo, siro, morì nel 304; il secondo, pure siro, nel 333⁶²². Di Porfirio abbiamo tra l'altro un'introduzione all'*Ἠθικὰ* d'Aristotele, in cui viene esposta la logica aristotelica nei suoi principali aspetti. Si tratta d'un lavoro formale, basato sull'intelletto: nei neoplatonici la considerazione empirica, e basata sull'intelletto, propria delle scienze, va di pari passo con l'idea speculativa, con il meraviglioso e con lo stravagante. Quest'introduzione è stata per lungo tempo la fonte da cui veniva attinta la logica aristotelica.

Bisogna menzionare anche Proclo, un neoplatonico più tardo. Egli nacque a Costantinopoli⁶²³ nel 410 d.C. e morì ad Atene nel 485. Un suo allievo, Marinus, ne scrisse la biografia, narrando di lui anche parecchi portenti. In base ad essa, egli sarebbe nato a Xanto in Licia (Asia Minore), luogo consacrato ad Apollo e Minerva. Proclo era il loro favorito; Apollo, toccandolo, l'avrebbe guarito da una malattia, mentre Atene l'avrebbe esortato a recarsi ad Atene. Egli andò ad Alessandria e poi ad Atene, dove soggiornò presso Plutarco, la cui figlia l'introdusse alla filosofia: ella era la sola ad aver serbato la conoscenza teurgica di suo padre. Proclo studiò tutto quanto attiene ai misteri: gli scritti ermetici, la poesia orfica. Dovunque capitasse mostrava d'intendere le cerimonie meglio dei sacerdoti. Egli frequentava tutti i luoghi religiosi e conosceva persino la religione egiziana; si lasciava iniziare per ogni dove, ed osservava le festività con preghiere e canti. Egli stesso ne

comporre alcuni. Egli era un prete, devoto a tutte le celebri liturgie mistiche e più profonde dell'orfismo. Marinus afferma: un filosofo dovrebbe essere lo ierofante universale, dell'intero mondo. E racconta parecchi miracoli e cose favolose dovute ai poteri del suo maestro: il quale avrebbe guarito malattie, previsto terremoti, fatto piovere, compiuto prodigi, avuto apparizioni divine⁶²⁴. Non si finisce di stupirsi del contrasto tra le concezioni fondamentali di questi filosofi e ciò che i loro discepoli ce ne riferiscono nelle loro biografie.

Proclo ha lasciato molti scritti, per lo più commentari dei dialoghi platonici. Parecchi sono stampati, altri ancora no. La sua opera principale è *Sulla teologia di Platone*, donde si evince la sua filosofia; vi è poi un piccolo scritto, le *Istituzioni filosofiche*, Στοιχειώσις [sic], fatto stampare da Creuzer⁶²⁵, come anche alcuni dei suoi commentari. Proclo ha scritto anche molto di geometria, matematica, ottica, eccetera.

È da notare che in lui le idee neoplatoniche, e specialmente quelle di Plotino, ricevono un maggiore sviluppo ed una maggiore caratterizzazione di quanto avvenisse nel maestro. Le sue idee principali si trovano nel suo scritto sulla teologia platonica. Nelle *Istituzioni filosofiche*, Στοιχειώσις θεολογική, egli s'occupa soprattutto dell'acutissima e minuziosissima dialettica dell'uno; per lui è necessario mostrare i molti come uno, e l'uno come molti, riconducendo all'unità le forme assunte dal molteplice. Tuttavia si tratta d'una dialettica svolta in una maniera ora più ora meno esteriore, e faticosa in sommo grado. Ciò che è più determinato, ciò che è eccellente è, secondo Proclo, la determinazione più profonda dell'idea nelle sue tre forme, la τριάς, la trinità; della quale egli dà in un primo tempo la definizione astratta, chiamando poi dèi le tre forme. In séguito egli considera di nuovo le tre determinazioni astratte ciascuna per sé, in quanto totalità della trinità, cosicché esse si presentano come tre determinazioni esprimenti ciò che è in sé e per sé, la totalità, la trinità⁶²⁶, ma in maniera tale che ciascuna sia compiuta in se stessa e sia da riguardare come concreta. A tanto perviene Proclo.

Si deve rilevare come egli determina la trinità. La nozione di trinità è interessante presso tutti i neoplatonici ma soprattutto in Proclo, poiché egli non la lascia sussistere nei suoi momenti astratti, ma coglie ciascuna delle tre determinazioni di essa come totalità, cosicché egli afferma una reale trinità: il che dev'esser considerato come un passo avanti ed un punto di vista perfettamente esatto. Queste differenze sono poste nell'idea: l'uno che si determina; ma poiché i momenti sono i suoi momenti, le differenze sono le sue differenze, l'uno, anche in queste differenze, è interamente ciò che è, in maniera però che queste differenze siano le forme d'una totalità e che sia l'intero del processo quello in virtù del quale queste tre totalità si pongono come identiche l'una nell'altra. In questo senso Proclo è più preciso di Plotino ed è andato molto al di là di lui, e si può sostenere che Proclo esprima quanto di più sviluppato e di più eccellente vi sia tra i neoplatonici.

Quanto alla determinazione della triade, i tre momenti di essa sono: l'uno, l'infinito, il limite. Questi sono i momenti astratti esposti nella *Teologia platonica*⁶²⁷: ἓνός, ἄπειρον, πέρας, ossia l'uno⁶²⁸, l'illimitato ed il limite, nozioni che abbiamo riscontrato anche in Platone. In quanto l'uno è l'uno assoluto, il puro astratto per sé inconoscibile ed inaccessibile, di esso non si può aver cognizione. Si sa solo che è qualcosa d'astratto. Il momento negativo, in esso, non è ancor posto come attivo. La quantità presa in generale è l'infinito, l'indeterminato, come dichiara anche Platone.

In terzo luogo, viene πέρας, il limite, ciò che delimita, il νοῦς in genere. Nella sua definizione più puntuale e più concreta, l'uno è la sostanza; l'infinito è la vita in genere, ed il limite, πέρας, è il νοῦς, l'intelletto. Per designare ciò che è concreto, l'unità degli opposti, Proclo si serve dell'espressione platonica τὸ μίκτόν, il misto, termine peraltro manchevole.

La prima triade è l'unità di queste tre determinazioni come tali, l'οὐσία, il primo διάκτισμος θεοῦ, il primo ordine di ciò che è divino, il primo degli dèi: Dio, come dice Proclo. Questo è l'uno; l'uno, l'οὐσία in quanto concreto uno, è l'unità dell'infinito e del limite, ed il limite risulta da ciò che non è comunicabile, da ciò che non ha comunanza, da questo primo uno che egli chiama anche Dio: e Dio è anche ciascuna di queste tre determinazioni, ciascuna triade. Dunque, il limite risulta sì dall'uno, ma dal suo vertice pensante. Il limite è costituito dal culmine del pensare, esso è ciò che è capace di capovolgersi, la ἐπιστροφή, come avviene anche in Plotino.

Questa prima trinità – questo primo διάκτισμος, questo primo Dio – resta celata entro il limite; il limite è l'unità negativa, la soggettività in generale, e tutte le esistenze – tutto l'essere intelligibile –

restano fissate in esso. Ciò che è intelligibile esiste e trova il suo essere, la sua sostanzialità, nell'uno, nell'οὐσία.

Segue il venir fuori, la processione. Il sussistere è la prima cosa, la seconda consiste anch'essa nell'οὐσία, ma è altresì il procedere, l'infinito posto in concrete determinazioni, e cioè la vita. Il procedere riceve in se stesso l'esistenza, l'οὐσία. È la totalità intera nella forma dell'infinito, dell'indeterminato, in modo che sia una molteplicità. Che però in se stessa riceve anche il limite, l'inversione, cosicché sia costituita sempre in conformità del principio, dell'οὐσία, e porti a compimento la circolarità propria dell'intelletto. La seconda triade è dunque analoga alla prima. Come nella prima tutto resta entro il limite, così nella seconda tutto resta entro il principio dell'infinito.

La terza sostanza è il pensare come tale, il ritorno in se stesso dell'intero διάκσμος. Dunque, il terzo momento ha per contenuto la seconda sostanza, il secondo Dio, il secondo διάκσμος. Ha per suo oggetto ciò che è posto nella forma dell'infinito, la vita. Esso contiene in se stesso il molteplice intelligibile, la vita appunto. La vita è un momento di questa terza tappa, ma è anche pensare ciò che riconduce alla sostanza il mondo intelligibile, ciò che l'unità pone a partire dalla circolarità della vita insieme con la prima unità assoluta. Il Dio nascosto, l'οὐσία, che resta entro il limite, è la causa di tutto, in se stesso contiene tutto, ἐννιως, contiene ogni cosa nella forma dell'unità (ἐνωσις). Tutto si fissa nel primo ed il primo, al suo culmine, genera il secondo ordine.

A questo punto Proclo⁶²⁹ s'entusiasma affermando: vogliamo cantare e render lodi. Tutto questo – il permanere, il progredire ed il ritornare – esprime un'unica idea. Ciascun momento è totalità per sé: l'ultimo è la totalità che riconduce tutto di nuovo entro se stesso. Queste tre trinità proclamano in modo mistico la causa assoluta d'ogni cosa, la sostanza prima. In senso proprio, 'mistico' vale 'speculativo'. È ciò che è mistico o speculativo che coglie le differenze determinate come totalità e come dèi, come un'unità.

Nei neoplatonici⁶³⁰ compare spesso l'espressione 'mistico'; μύειν significa appunto 'considerazione speculativa'. Per l'intelletto astratto, anche i misteri della religione rappresentano dei segreti, i quali sono oggetto e contenuto valido solo per il pensare razionale e speculativo. Dell'intelletto, Proclo⁶³¹ afferma che è il Dio pensato, θεός νοητός; mentre il pensare razionale è il Dio pensato e pensante, θεός νοητός e νοερός, ed il pensare speculativo è il Dio pensante, θεός νοερός, che è in se stesso il ritorno, il capovolgimento nell'unità, nel quale sono inclusi tutti i tre momenti. I tre momenti esprimono poi, in genere, l'unico Dio assoluto e concreto. Queste sono le determinazioni principali della teologia di Proclo: a noi restano da esaminare alcuni punti concernenti il lato esteriore di essa.

Nei neoplatonici ed anche in Proclo⁶³² compare spesso la teurgia. Θεουργεῖν significa 'formare un Dio'. Teurgico, soprattutto con riferimento alle raffigurazioni pagane degli dèi, vuol dire che il pensare divino crea nomi e ciascun nome implica un'immagine, ἄγαλμα. La θεουργία consiste nel fatto che si porti alla luce, ἔλλαμψις, la bontà priva d'invidia di Dio attraverso certi simboli: dapprima nomi, che sono già una forma dell'esteriorità, e successivamente immagini, frutto del pensiero degli artisti. Così le statue, le pitture degli artisti mostrano il pensare speculativo interiore, traboccante del divino, che in tal modo si fa esteriore. Così viene anche immaginata la consacrazione delle immagini. Con questo viene espressa la relazione mediante la quale i neoplatonici infondono la vita del divino a ciò che è mistico ed alle immagini esteriori. Le immagini sono apparenze cui Dio partecipa secondo la sua bontà illimitata, cosicché in esse è presente la forza divina. Ricordo quest'aspetto perché all'epoca gioca un ruolo importante.

Proclo insegnò ad Atene. Marinus, suo biografo, ne fu anche il successore, seguito da Isidoro di Gaza. Damascio è stato l'ultimo esponente della scuola. Nel 529 d.C. l'imperatore Giustiniano la fece chiudere e scacciò dal regno tutti i filosofi pagani, tra i quali v'era anche Simplicio, uno dei migliori commentatori d'Aristotele. Costoro cercarono protezione e libertà in Persia dove trovarono ricetto. Poco dopo poterono rientrare, ma senza l'autorizzazione a formare scuole: la filosofia pagana scomparve in questo modo esteriore, sebbene la filosofia neoplatonica ed in particolare quella di Proclo si mantenesse ancora a lungo: in séguito vi torneremo sopra ancora a più riprese⁶³³.

Con questo si chiude il primo periodo, quello della filosofia greca. In essa si ha questo semplice progredire: dapprima l'astratto si presenta in forma naturale, poi, progredendo, si ha il pensiero

astratto nella sua immediatezza, come essere, in terzo luogo il pensare, il νοῦς, certo ancora astratto, infine l'idea nella sua determinatezza assolutamente concreta in quanto trinità, cosicché i momenti astratti della triade siano còlti essi stessi anche come totalità.

Il secondo periodo: la filosofia medioevale

Il primo periodo abbraccia circa un millennio, da Talete (550 a.C.) a Proclo (morto nel 485 d.C.), sino al tramonto delle istituzioni proprie della filosofia pagana (529 d.C.¹). Il secondo s'estende da qui fino al XVI secolo e comprende anch'esso mille anni che percorreremo con gli stivali delle sette leghe.

Durante questo secondo periodo la filosofia occupa un suo posto entro il mondo cristiano; arabi e giudei sono da menzionare solo estrinsecamente, sul piano storico: nel mondo è apparsa una nuova religione, il cristianesimo. Dell'idea cristiana abbiamo già cognizione grazie alla filosofia neoplatonica. Infatti essa ha per suo principio essenziale che ciò che è in sé e per sé, Dio, è lo spirito, ed in essa del pari s'afferma in modo determinato che cosa lo spirito è: Dio non è una parola vuota o una mera rappresentazione, bensì viene determinato in maniera concreta come spirito. Vero è solo il concreto e non l'astratto; sebbene anche pensare sia un'attività astratta, tuttavia perché sia vera dev'essere concreta in se stessa. Ciò che è concreto è l'assoluto e dunque è lo spirito che è in sé e per sé. Abbiamo già veduto ciò che è concreto nelle forme durate sino a questo punto. La figura propria della religione cristiana è che perviene alla coscienza dell'uomo ed all'uomo viene rivelato che cosa veramente sia Dio; in termini più precisi: emerge la consapevolezza dell'unità tra natura divina e natura umana, dell'unità che è in sé e per sé, l'essere in sé dell'unità tra natura umana e divina. In primo luogo si deve considerare² ciò che è in sé.

Il culto e la vita cristiana consistono nel fatto che l'individuo, il soggetto, è reputato degno di raggiungere, da sé solo, una simile unità, che esso s'applica a quest'attività, e che è in condizione di riconoscersi all'altezza della circostanza che lo spirito di Dio, la grazia, come si suol dire, dimora al suo interno. È la dottrina della riconciliazione³. Dio è colui che si riconcilia con il mondo; ma che Dio si riconcili con il mondo significa, come abbiamo veduto nel neoplatonismo, che Dio non è qualcosa d'astratto, ma è ciò che è divenuto particolare: ciò che chiamiamo mondo è appunto ciò che appartiene al novero delle cose particolari. Non si tratta solo della natura esteriore, ma soprattutto dell'individualità umana. Il coinvolgimento del soggetto è un momento fondamentale perché Dio sia spirito, perché Dio divenga reale, e perché Dio divenga reale entro la coscienza degli individui, i quali hanno la coscienza e sono in sé spirituali. A questo fine bisogna che gli individui, giacché essi sono spirito e sono in sé liberi, compiano opera di riconciliazione tramite un processo interiore, attuando, in vista della loro libertà, ciò che essi sono, spirito, liberi in sé, e pervengano alla consapevolezza della grazia di Dio, alla consapevolezza del fatto che lo spirito, la grazia di Dio, è in loro; in tal modo essi si redimono, si riconciliano. Rispetto a Dio, all'idea assoluta, il concreto è appunto vedere in Dio ciò che appartiene al mondo, vedere in Dio ciò che è altro da Lui, saperlo in Dio non in modo immediato bensì spirituale. Anche nelle religioni antiche il divino è unito con ciò che è naturale ed umano: ma non è riconciliato, è congiunto in maniera naturale; [nel caso delle religioni antiche] l'unità di Dio con ciò che è umano e naturale è immediata ed è perciò un'unità priva di spirito, proprio perché essa è solo naturale; si dà unità spirituale solo in quanto lo spirito è concreto, vivente: solo il processo in se stesso produce l'unità e la libertà. Lo spirito non è naturale; esso è solo ciò in vista di cui esso stesso si fa [è solo quello che diventa, è autoprodursi]. L'unità

naturale che non è risultato d'una produzione è priva di spirito: solo l'unità in quanto prodotta è spirituale. La produzione dell'unità implica la negazione di ciò che è naturale. Poiché ciò che è naturale è ciò che è immediato, è ciò che è privo di spirito, esso deve venir negato. La carne – come dicono i teologi⁴ –, ciò che è naturale, è ciò che non deve essere; la naturalità è l'elemento nel quale l'uomo non deve né essere, né restare. La natura è originariamente cattiva. Ciò che è naturale, e dunque privo di spirito, è ciò che non possiede dignità per esistere. In sé l'uomo è immagine di Dio⁵ [posta] entro l'esistenza, nondimeno l'uomo resta qualcosa di naturale. Ciò che è in sé dev'esser condotto all'essere per sé, deve venir prodotto; l'immediatezza primigenia deve venir soppressa, l'immediatezza⁶ dev'essere a sua volta un risultato. Questa è l'idea del cristianesimo in genere.

Per capire l'idea del cristianesimo, per apprezzarla, è necessario riconoscerla per sé ed elevarla alla consapevolezza che solo essa è ciò che è vero. Nei neoplatonici vediamo l'idea nella sua generalità, tuttavia essi non dimostrano che la trinità è il vero. Bisogna pervenire alla coscienza che essa solo è ciò che è autentico. L'οὐσία [sostanza] si dà come unità dell'infinito e del πέρας [limite]; dall'οὐσία procede il secondo elemento; questo procedere è però qualcosa d'immediato: ciò costituisce l'aspetto laborioso del metodo di Plotino, Proclo, eccetera. Talora ci s'imbatte sì nel metodo dialettico: le antitesi, assunte come assolute, sono ricondotte alla loro unità. Ma questo metodo è dialettico solo in singoli casi. Per riconoscere il principio del cristianesimo, la verità dell'idea, del concreto, dello spirito, deve venir riconosciuta come verità dello spirito e tale è la forma peculiare proposta dai padri della chiesa.

Quel che importa è che ciò che appartiene al mondo, ciò che è particolare, non sia più lasciato nella sua immediatezza, ma che sia considerato come universale, intelligibile, come avente la sua radice e la sua verità in Dio: in tal modo Dio è pensato come qualcosa di concreto. Con ciò che appartiene al mondo e che così è assunto in Dio (in Dio viene assunto solo nella sua verità e non nella sua immediatezza: perciò non si tratta di quel che siamo soliti chiamare panteismo, per il quale la figura terrena viene compresa secondo la sua naturalità immediata), con ciò che deve sapersi in Dio, s'intende l'uomo. Così si capisce la caratterizzazione di Dio come primo uomo, come primo figlio ad esser venuto al mondo⁷. Quest'unità è l'unità in sé, l'idea concreta: l'idea concreta, anche se solo in sé.

Inoltre, da questo punto di vista, è da osservare che quelle che chiamiamo cose naturali si limitano a restare in sé, infatti la verità che esse sono non entra nella loro vita; per esse la vita consiste nella loro naturale singolarità, poiché le cose naturali esistono come cose isolate, come individualità: tuttavia la loro singolarità è appunto qualcosa d'immediato, è solo qualcosa di transeunte. La singolarità non è capace del ritorno, dello sguardo retrospettivo in direzione della sua essenza, di ciò che essa è in sé. In questo consiste l'infelicità di quel che è naturale. La verità non è per le cose naturali. Ne deriva che le cose singole non pervengono alla libertà, ma restano entro la necessità, ossia che esse entrano in rapporto con qualcosa di diverso, d'estraneo, che esercita loro violenza: cosicché se qualcosa d'altro da esse si congiunge con le cose naturali, esse vanno in rovina; esse non possono soffrire la contraddizione. Invece l'uomo, in quanto consapevole che il vero è per lui e che in lui si trova la determinazione propria della libertà, è in condizione di sapere ciò che è eterno, ciò che è in sé e per sé, ed è capace di porsi in comunicazione con esso. La liberazione dello spirito è appunto porsi come fine questo sapere, porsi questo sapere come proprio fine. In tal modo, la coscienza non resta qualcosa di naturale, ma diviene spirituale: per l'uomo la verità è divenuta ciò che è eterno. La coscienza è essenzialmente questo processo, non il rimanere nella sua naturalità immediata, bensì il percorrere un itinerario lungo il quale ciò che è eterno e vero per essa, in quanto sua essenza, divenga suo oggetto, suo obiettivo.

Ecco l'idea del cristianesimo. Dio viene compreso come concreto, come capace di differenziarsi in se stesso: la mediazione, il collegamento con quel che chiamiamo coscienza, consiste nel fatto che l'uomo vede la sua origine in Dio: origine però nel senso che l'uomo stesso ha da portare a termine il processo per raggiungere la sua radice, la sua verità.

Questa è l'idea fondamentale del cristianesimo. Oggi di esso vi sono diverse concezioni. Per un verso, si tratta d'una questione storica: ci si domanda se questa sia davvero l'idea del cristianesimo. L'idea cristiana è stata intesa in modi diversi nelle differenti epoche. Rispondere che è l'idea cristiana considerata dal punto di vista storico significherebbe sollevare una discussione da condursi

solo sul piano della storia. Ma qui una discussione storica sarebbe fuori luogo; possiamo assumere questo dato come risultato della filosofia della storia universale⁸. In quanto il cristianesimo ricade nella storia della filosofia, l'idea cristiana occupa una posizione diversa rispetto a quella che riveste dal punto di vista della considerazione storica esteriore. Nell'ambito della storia filosofica quest'asserzione deve configurarsi in maniera da emergere nel mondo in modo necessario, come idea di Dio, giacché essa è divenuta il contenuto della consapevolezza universale, della consapevolezza dei popoli: è divenuta la religione universale dei popoli. Nella storia filosofica il contenuto è che il concetto dello spirito viene posto a fondamento, e la storia è il processo stesso dello spirito: elevarsi al punto di vista della coscienza di sé. La storia è l'itinerario attraverso il quale lo spirito palesa se stesso a partire dalla sua iniziale consapevolezza, ancora manchevole ed involuta, e perviene al punto di vista della libera coscienza di sé, affinché si compia il comandamento assoluto dello spirito: conosci te stesso⁹.

Nella concatenazione delle figure sinora considerate, si mostra la necessità della genesi di quest'idea del cristianesimo. Che esso si presenti come religione universale è un fatto storico. Ma che esso si presenti in relazione con la filosofia come tale, lo si capisce tenendo conto di quel che s'è detto. La filosofia della storia ha l'onere di spiegare in modo più preciso la necessità di quest'idea del cristianesimo. Talora s'è considerato il riconoscimento di questa necessità come una costruzione caratteristica della storia *a priori* e la si è diffamata come inaccettabile e presuntuosa¹⁰. Del resto, ci si può immaginare il cristianesimo come qualcosa di puramente accidentale, oppure, se si prendono sul serio la provvidenza ed il governo divino del mondo, si può immaginarsi che esso sia bell'e pronto nella testa di Dio e che appaia contingente che solo ad un certo punto faccia la sua comparsa nel mondo; in tal senso si potrebbe anche affermare che questo accada in séguito ad un eterno decreto di Dio.

Tuttavia bisogna anche riconoscere quel che vi è di razionale e quindi di necessario in un tale decreto di Dio. Simili considerazioni possono esser reputate una teodicea, una giustificazione di Dio; una dimostrazione che nel mondo le cose vanno in modo razionale. Ma più esattamente è una rettifica della nostra idea e della nostra raffigurazione: la teodicea implica che la storia ed il farsi innanzi dello spirito facciano parte dello stesso procedere di esso, affinché esso raggiunga la conoscenza che ad esso è propria, la coscienza che ad esso è propria intorno a se medesimo: in parte, come abbiamo veduto sopra, in quanto storia dello spirito che deve riflettersi in se stesso per pervenire alla consapevolezza di sé. Ciò s'evidenzia nella storia in quanto questa dura nel tempo. Poiché si presuppone che di necessità quest'idea sia divenuta coscienza universale, religione universale, in questo, per la coscienza particolare, si trova l'origine della peculiare figura che caratterizza un'idea simile. Tertulliano afferma: «Ora i fanciulli sanno di Dio ciò che i più grandi saggi dell'antichità non sapevano»¹¹; perciò quest'idea dovette diventare religione universale; essa si presenta altresì nella forma della coscienza esteriore, essa non ritiene e non conserva solo la forma del pensiero universale: altrimenti sarebbe una filosofia, ed il punto di vista della filosofia è l'idea nella forma del pensare e non come l'idea è per il soggetto, come ad esso si volge. La forma peculiare grazie alla quale quest'idea è religione fa parte della storia della religione, ossia del suo sviluppo, della sua forma, e dobbiamo lasciarlo ad altra sede.

Tuttavia un esempio torna utile. È nota la dottrina del peccato originale. Essa prevede che i nostri progenitori abbiano peccato, siano divenuti malvagi, e che questa condizione, come una sorta di male ereditario, s'estenda a tutti gli uomini sino ai più lontani discendenti, come qualcosa d'ereditario, d'innato, che non concerne la libertà dello spirito, che non ha il suo fondamento nella libertà; essa tocca gli uomini solo esteriormente, gli uomini ne sono vittime solo per eredità. L'uomo merita una punizione per questo peccato originario, attira su di sé la collera divina. A causa della forma, s'è rigettato l'intero contenuto¹². I nostri progenitori entrano in scena non come *prius* per il pensiero, ma secondo l'ordine temporale. Il pensiero contenuto in questo *prius* è l'uomo in sé e per sé (Adamo); quel che viene predicato dell'uomo come tale nel racconto biblico s'applica al primo uomo, nell'intimo del quale ci si raffigura il male come qualcosa d'accidentale, in forza del quale egli si sarebbe lasciato indurre a mangiare una mela. Tuttavia non si sostiene solo che Adamo ha colto il frutto da un albero qualsiasi, ma viene specificato che si tratta dell'albero della conoscenza del bene e del male¹³. Eppure, che l'uomo ne colga il frutto è necessario: diversamente

egli non sarebbe un uomo, bensì un animale. Il carattere fondamentale dell'uomo è indicato nel saper distinguere il bene dal male. È detto inoltre¹⁴ che il serpente avrebbe traviato Adamo sostenendo che, così facendo, egli sarebbe diventato come Dio. E questa asserzione non era una bugia inventata dal serpente, infatti Dio stesso la convalida in séguito affermando: «Vedi, Adamo è diventato come uno di noi: sa che cosa è bene e che cosa è male»¹⁵. L'uomo è qualcosa di pensante solo se è capace di distinguere il bene dal male. Questo significa che solo il pensare proprio dell'uomo è la radice del bene e del male. A questo l'uomo può pervenire solo se non resta un animale. L'animale non può esser cattivo, perché non pensa. D'altronde il pensare contiene anche l'antidoto al male che viene suscitato mediante il pensare medesimo.

Inoltre si afferma che l'uomo è malvagio di natura, che l'uomo è in sé cattivo. Questo sembra un modo d'esprimersi molto duro. Ma se mettiamo da parte questo linguaggio – i castighi di Dio, eccetera – e ci serviamo di parole più miti, dobbiamo ritenere che l'uomo, di natura, sia alquanto d'immediato, e sia quel che non deve essere: invece, come spirito, ha il compito di diventar per sé quel che, di natura, egli è solo in sé. Secondo questo modo di vedere, il peccato originale, l'uomo, in quanto essere naturale, non è come deve essere. Il suo essere naturale è l'aspetto negativo della sua determinazione: in quanto immediato, egli non è come dev'essere. Che ciò sia il carattere distintivo dell'uomo in genere e non solo d'Adamo viene rappresentato come un'eredità. La soppressione della mera naturalità è a noi nota innanzi tutto come educazione. Sappiamo che il raffrenamento avviene grazie all'educazione: l'adeguamento al bene viene condotto per mezzo dell'educazione. Questo sembra andare da sé: ed è della massima importanza che la riconciliazione del mondo con se stesso, la riparazione, si realizzi attraverso l'educazione, che è il mezzo più semplice. Pertanto non dobbiamo farci indurre da queste forme [religiose] al misconoscimento ed al rigetto del contenuto [concettuale] che si trova nel pensiero, servendoci di esse dobbiamo invece pervenire al contenuto, che è il pensiero. Tuttavia non dobbiamo neppure prenderle come forme assolute e fisse: come l'insulsa ortodossia che riconosce il contenuto solo in esse e solo ad esse vuole attenersi.

Il punto, del quale ora è questione, è di fare del principio del cristianesimo, che è stato esposto in modo circostanziato, il principio del mondo; spetta al mondo introdurre in se stesso l'idea assoluta, ed attuarla affinché esso si riconcili con Dio. Questo si verifica innanzi tutto tramite la diffusione della religione cristiana, in modo che essa trovi posto entro il cuore umano. Aspetto che però cade fuori dall'ambito della nostra trattazione. Cuore designa il lato soggettivo dell'uomo come tale, cosicché l'uomo guadagni, in forza di questo principio, una posizione diversa rispetto a prima. Il soggetto è oggetto della grazia divina; il soggetto ha un valore infinito; il soggetto, l'uomo in quanto uomo, possiede la caratteristica per la quale lo spirito divino abita in lui ed il suo spirito si congiunge con lo spirito divino, con Dio. L'uomo è determinato, è destinato, alla libertà: in forza di questo principio l'uomo è riconosciuto come in sé libero. Il principio della libertà soggettiva è innanzi tutto un principio formale, come formale è la soggettività.

In secondo luogo, il principio della religione cristiana si perfeziona in vista del pensiero, viene come preso in carico ad opera della conoscenza pensante, e trova in essa la sua realizzazione, cosicché la conoscenza pervenga alla riconciliazione, abbia in se stessa l'idea di Dio ed il regno dello sviluppo del pensiero e specialmente l'idea filosofica s'unisca con il principio cristiano. Infatti, l'idea filosofica è l'idea di Dio; lo sviluppo del conoscere pensante deve congiungersi con il principio cristiano: il pensare ha il diritto assoluto di riconciliarsi; è giocoforza che l'idea cristiana corrisponda al pensiero.

In terzo luogo, bisogna che l'idea sia instillata entro la realtà, che diventi immanente in essa: non solo dev'esservi una moltitudine di cuori credenti, ma deve costituirsi un regno per cui si compie, nel mondo, la riconciliazione di Dio con se medesimo: e non come si trattasse d'un regno celeste che sta nell'al di là, come è detto al primo apparire del cristianesimo: «Il mio regno non è di questo mondo»¹⁶. Invece l'idea deve realizzarsi entro la realtà, solo così essa è per lo spirito e per la coscienza soggettiva ed ha da compiersi non solo nei cuori, ma anche nel regno della coscienza reale. In altre parole, debbono diventare razionali le leggi, i costumi, la costituzione politica e ciò che in genere pertiene alla coscienza soggettiva. Questi sono i tre obiettivi. Il primo, la diffusione nei cuori, esula dalla nostra considerazione. Il secondo, lo sviluppo della religione cristiana in vista

della conoscenza pensante, fu il compito dei padri della chiesa, ed essi l'hanno eseguito. La loro elaborazione del principio cristiano, la conciliazione di quest'idea con la conoscenza pensante, non è da trattare oltre, giacché è di competenza della storia della chiesa. Qui bisogna solo fornire qualche ragguaglio generale sul punto di vista assunto dai padri con il loro richiamo alla filosofia.

1. I padri della chiesa

Sappiamo che i padri della chiesa erano uomini molto colti sul piano filosofico e che hanno introdotto la filosofia, soprattutto quella neoplatonica, all'interno della chiesa. Essi hanno reso il principio cristiano conforme all'idea filosofica, sviluppando quest'ultima all'interno di quello: in tal modo, hanno plasmato il concetto di dottrina cristiana, fuoriuscendo dalla prima maniera nella quale il cristianesimo è apparso sulla terra. Infatti, il concetto di dottrina, per come è stato sviluppato sul piano filosofico dai padri della chiesa, non era presente nelle prime manifestazioni del cristianesimo. Essi si sono occupati di tutte le questioni relative alla natura di Dio e di ciò che è in sé e per sé, alla libertà dell'uomo, ai rapporti dell'uomo con Dio, che è ciò che è obiettivo, all'origine del male, eccetera, ed hanno registrato ed assunto entro la nozione cristiana di dottrina ciò che il pensiero determina circa questi argomenti. I padri hanno riconosciuto e trattato, andando a fondo ed analizzandone i momenti particolari, la natura dello spirito in genere, l'ordine della salvezza, i gradi della spiritualizzazione del soggetto, il processo d'estrinsecazione dello spirito finito. Questa fu l'attitudine dei padri della chiesa rispetto alla filosofia.

Ad essi fu rimproverato proprio lo sviluppo filosofico del principio cristiano. Come è noto, Lutero indica lo scopo della sua Riforma nel ritorno della chiesa alla sua purezza primitiva, alla configurazione che il cristianesimo aveva nei primi secoli. Tuttavia, già nei primi secoli si mostra l'edificio teorico: un minuzioso e perfezionato tessuto dottrinale concernente ciò che Dio è ed i rapporti che l'uomo intrattiene con Lui. In epoca moderna, dal tempo della Riforma, non è stata edificata nessuna dommatica, nessun determinato sistema dottrinale, ma si è conservato quello esistente o lo si è purificato dalle aggiunte posteriori. Dunque, si tratta d'una matassa già imbrogliata, dove ci s'imbatte nelle cose più complicate. L'epoca moderna ha disfatto questo lavoro, riconducendo il cristianesimo sul piano cristallino della parola di Dio, come essa è presente negli scritti del Nuovo Testamento. Così facendo s'è inteso liquidare ogni ulteriore estensione del sistema dottrinale, che mediante e secondo l'idea determinava l'insegnamento cristiano; si è tornati non solo ai primi secoli, ma alla prima apparizione, cosicché ora fondamento del cristianesimo è reputato solo ciò che viene riferito circa la sua prima manifestazione.

Con riguardo alla legittimità della filosofia e dei padri della chiesa a dar valore, nel cristianesimo, ad essa, è da osservare quanto segue. Secondo il moderno modo di vedere, la parola di Dio è posta alla base della religione. Il compito del rappresentare e del pensare si risolve nell'esegesi. Le parole debbono dar luogo a formule; la religione dev'esser considerata come positiva, come data. La rivelazione è qualcosa di dato, una legge schiettamente esteriore, qualcosa di positivo. A partire da questo dato, la religione viene messa in formule mediante il linguaggio. Vi è poi l'altro aspetto, per il quale vale il detto biblico: «La lettera uccide, lo spirito vivifica»¹⁷. Questo è senz'altro da concedere. Però occorre vedere meglio che cosa significhi che lo spirito dà vita. Spirito designa ciò che è insito in coloro che s'accostano alla lettera, che l'interpretano e che ad essa infondono vita. Quel che è insito nel soggetto, ciò che apporta vita, sono però le rappresentazioni ed i pensieri che vengono messi in evidenza nelle parole; vivificare la lettera significa comprenderla alla luce dello spirito. Questo avviene nella nostra epoca. Con il che s'acquista il diritto – precluso ai padri della chiesa – di trattare la lettera mediante lo spirito. Certo anch'essi si sono serviti dello spirito nella considerazione della lettera. Del resto, è assunzione riconosciuta che lo spirito sia insito nella chiesa, che esso determini, interpreti, insegni. Dunque i padri della chiesa hanno avuto anch'essi il diritto di porsi in relazione con ciò che è positivo, con ciò che attiene alle leggi della sensazione, servendosi dello spirito. Quel che conta è di che natura lo spirito sia in sé e per sé, infatti gli spiriti sono molto differenti. È così stabilito che lo spirito vivifica: vivifica mediante i pensieri che porta

con sé, i quali possono essere del tutto comuni (il sano intelletto umano): come nell'età moderna si è dell'opinione che la dommatica debba essere popolare, cioè conforme alla fisionomia della coscienza comune.

La tesi secondo la quale lo spirito infonderebbe vita nella nuda lettera può meglio venir formulata in questi termini: lo spirito dovrebbe limitarsi ad interpretare ciò che è dato, rispettando il senso di ciò che è contenuto nella lettera. Tuttavia la riflessione non è andata molto avanti, se non ci si rende conto del carattere illusorio d'una simile asserzione. Interpretare, spiegare, significa rendere chiaro, o meglio render chiaro per me. Senonché, a me nulla diviene chiaro che non lo sia già in me. La chiarificazione deve trovar corrispondenza in un'esigenza del mio sapere, del mio cuore, della mia coscienza. Qualcosa mi diviene chiaro solo in quanto risponda ad un mio bisogno ed appunto rendendo chiaro qualcosa a me, lo faccio per me, ossia faccio valere in esso la mia rappresentazione ed il mio pensiero, altrimenti esso resta per me qualcosa di morto, d'esteriore, che per me non ha esistenza. Per questo è difficile avere le idee chiare circa religioni completamente estranee che stanno molto al di sotto delle esigenze del nostro spirito, anche se esse toccano pur sempre una parte di me, la parte torbida, sensibile, inferiore. Dicendo 'render chiaro', s'occulta la sostanza della cosa dietro una parola. La quale, se è spiegata, denota il fatto che lo spirito che è nell'uomo riconosce se stesso nei termini da interpretare, né potrebbe riconoscervi altro se non ciò che in esso si trova. In tal modo, si potrebbe osservare, della Bibbia s'è fatto un naso di gomma¹⁸; uno vi trova questo, l'altro quello; ciò che è saldo e stabilito si mostra vacillante, allorché ad essa s'applica lo spirito soggettivo.

Da questo punto di vista è da soppesare meglio la natura del testo che esprime e descrive le prime manifestazioni del cristianesimo, il quale contiene in maniera poco esplicita ciò che spetta al principio del cristianesimo. Esso può fornirne solo il presentimento. Questo è esplicitamente espresso nel testo. Cristo dichiara: «Quando sarò lontano da voi, v'inverò lo spirito che consola, lo spirito santo, che vi condurrà alla verità»¹⁹: cioè all'apprendimento del significato delle parole; dunque, stando al testo, solo dopo Cristo e dopo il suo insegnamento, lo spirito scenderà sugli apostoli riempiendoli di sé²⁰. Si potrebbe giungere a dire che ricondurre il cristianesimo al suo primo apparire equivalga a ricondurlo ad una prospettiva priva di spirito; infatti Cristo ha detto: «Lo spirito verrà solo dopo di me, quando io sarò andato via»²¹. Pertanto, i racconti concernenti le prime manifestazioni del cristianesimo contengono solo più il preannuncio di ciò che lo spirito è e saprà come il vero, giacché lo spirito giungerà solo in séguito.

Vi è poi il fatto che, all'inizio, Cristo appare proprio come maestro, come messia: molto più che come un semplice insegnante; sotto quest'aspetto egli è un uomo sensibile, fisicamente presente per i suoi amici, i giovani, gli apostoli, eccetera. Ma se egli, per gli uomini, dev'esser Dio, se dev'esser il Dio presente all'interno del cuore umano, allora egli non può avere per essi una presenza sensibile ed immediata. Questo avviene nel caso del Dalai Lama che, per il suo popolo, è Dio. Ma secondo il principio per il quale Dio alberga nel cuore degli uomini, egli non può essere presente in modo sensibile di fronte a loro.

Ecco perché, in séguito, la figura sensibile deve sparire per ripresentarsi nella memoria, per venir assunta nel ricordo: dalla presenza sensibile ci si allontana verso il regno della rappresentazione. Solo allora può entrare in scena la coscienza spirituale, il rapporto spirituale. Cristo è stato allontanato: ma verso dove? Dapprima sorge la convinzione in base alla quale egli ha preso posto alla destra di Dio²², così si apprende che Dio è qualcosa di concreto, è l'uno, e suo figlio è ciò che abbiamo veduto come *lógos*, *sophía*, eccetera. Si può prender nozione di questo secondo momento solo prendendo le distanze da ciò che è sensibile: nello stesso modo s'impara che Dio è ciò che è concreto. In tal modo, si presenta la concezione in virtù della quale ciò che è divino in astratto sboccia ed è sbocciato in se stesso, in maniera che l'altro presente in Dio, la differenza entro ciò che è divino, il figlio di Dio, sia sì un momento entro ciò che è divino, ma non come se si trattasse d'un mondo intelligibile o, come ci possiamo facilmente rappresentare, come se si trattasse d'un regno dei cieli popolato di numerosi angeli, creature finite e limitate, prossime all'uomo. D'altronde non basta che si abbia nozione del momento concreto come presente in Dio, è anche necessario che si abbia nozione di questa rappresentazione di Dio in quanto essa è in connessione con l'uomo, e dunque [è necessario] che Cristo sia stato un uomo reale: qui sta il legame di ciò che è divino con

l'uomo in quanto uomo singolo. L'aspetto espresso dall'uomo come singolo è il punto di vista straordinario che caratterizza la religione cristiana; si tratta del collegamento che s'istituisce tra antitesi portentose. Nondimeno questa concezione più elevata non ha potuto essere presente direttamente nel testo evangelico e neppure nella prima apparizione del cristianesimo; la grandezza dell'idea poté palesarsi solo più tardi e lo spirito non poté che seguirla; esso s'è limitato a sviluppare l'idea: ed è quel che hanno fatto i padri della chiesa.

È così stabilito il rapporto generale che intercorre tra la prima chiesa cristiana e la filosofia; per un verso, ad opera dei padri della chiesa, l'idea filosofica è stata trasferita entro il cristianesimo; per un altro verso, questo momento, in forza del quale l'idea si determina in se stessa e si fa particolare, il momento del *lógos*, del figlio di Dio, eccetera, che esprime la singolarità d'un individuo umano, è ad essa congiunto. La particolarità, la saggezza, l'attività, la ragione, resta nell'universalità. La particolarità si sviluppa sino all'immediatezza della singolarità sensibile, sino alla presenza d'un singolo individuo. Ciò che è particolare procede sino a ciò che è singolare. La soggettività procede determinata fino alla singolarità immediata d'un individuo che appare nello spazio e nel tempo, poiché ciò che è particolare avanza di continuo determinandosi in vista di ciò che è singolo, in vista della soggettività e dell'individualità. Secondo il concetto dottrinale del cristianesimo, questi due elementi [particolarità e singolarità] si sono inestricabilmente intrecciati con l'idea, nella figura in cui essa si rappresenta in connessione con una singola individualità, esistente nello spazio e nel tempo. Questa è dunque la forma generale.

Da un lato i padri della chiesa – come fa anche Plotino²³ – si contrappongono agli gnostici²⁴, i quali cassano la presenza immediata, la determinazione dell'individualità: così l'esistenza immediata si tramuta in forma spirituale; all'opposto, i padri ribadiscono l'esistenza immediata dell'individuo. Da un altro lato, chiesa e padri della chiesa s'oppongono agli ariani²⁵, che riconoscono sì l'individualità che s'è manifestata, ma si rifiutano di collegarla con l'idea di Dio, con il momento della particolarità, con il momento del determinarsi da parte dell'idea divina, con il *lógos*. Gli ariani considerano Cristo un semplice uomo. Certo gli riconoscono una natura elevata, ma non lo pongono come un aspetto di Dio, dello spirito. Secondo i sociniani²⁶, Cristo è completamente umano: come può essere un maestro di virtù, come è Socrate. Ma questo non s'è mai sentito nella chiesa, costoro sono pagani. La chiesa ha combattuto gli ariani, come pure coloro che non reputano la persona di Cristo congiunta con il momento della particolarità all'interno dell'idea divina. Secondo loro la persona di Cristo avrebbe qualcosa d'ancor più elevato. Tuttavia l'assunzione d'una natura [morale] superiore a quella umana pecca di grave superficialità. I padri della chiesa sostengono l'unità tra natura divina ed umana, la quale è venuta alla coscienza entro l'individuo che è la chiesa: per questo essi s'opposero agli ariani, e questo è il punto fondamentale.

Mentre in occidente i popoli germanici prendevano possesso di ciò che sino allora era stato l'impero romano e cominciarono ad assumere una configurazione solida, in oriente si produceva un'altra rivoluzione, quella dovuta al sorgere della religione maomettana e coloro che la professavano, gli arabi, ben presto si diedero alla filosofia.

2. La filosofia degli arabi

Gli arabi si sono ben presto occupati di cultura. Perciò la filosofia degli arabi ha da esser menzionata nell'ambito della storia della filosofia. Come s'è detto, essi si sono subito presi a cuore le arti, le scienze e la filosofia, ed hanno preso nozione della filosofia greca soprattutto grazie ai siriani. Istituzioni culturali esistevano in Siria, ad Antiochia, ed in particolare ad Edessa. I siriani costituivano il connettivo tra la filosofia greca e gli arabi, mentre da questi ultimi venivano assoggettati. I siriani tradussero parecchie opere greche, specialmente di Aristotele, e dal siriano esse furono poi tradotte in arabo: lo riferisce Mosè Maimonide²⁷, un giudeo, raccontando che i libri dei filosofi pervennero agli arabi, i quali ne fecero incetta appropriandosi di tutto quel che loro arrivava dagli scritti greci. Inoltre gli arabi si sono serviti della scienza greca principalmente per difendere i loro dommi, poiché esigenza primaria era sostenere il maomettanesimo contro i cristiani, dei quali consisteva la

gran parte dei popoli ad essi sottoposti. Maimonide afferma anche che essi non si sono soffermati sui temi con i quali venivano in contatto, ma hanno prestato attenzione solo a quel che poteva concorrere a puntellare le loro convinzioni.

Della filosofia araba non si può sostenere che esprima un principio o uno stadio peculiare nello sviluppo della filosofia. Gli arabi hanno tradotto ed utilizzato soprattutto gli scritti logici d'Aristotele e la sua metafisica, eccetera, e li hanno estesamente commentati. Questi commentari sono noti, sono stati tradotti e pubblicati anche in latino ed in parte sono ancora disponibili, tuttavia da essi non vi è molto da cavare. La conoscenza d'Aristotele da parte degli arabi presenta un interesse storico: infatti le opere aristoteliche, in Spagna ed in Portogallo, soprattutto ad opera dei giudei, che con gli arabi avevano commercio, in parte furono tradotte dall'arabo in ebraico e dall'ebraico poi di nuovo in latino, oppure immediatamente dall'arabo in latino: questa è stata la principale via mediante la quale gli scritti e la filosofia d'Aristotele sono stati resi noti in occidente. Dunque, [il testo d']Aristotele da greco diviene siriano, poi arabo, ebraico ed infine latino.

Maimonide²⁸, tra gli arabi, cita una scuola o setta filosofica illustre; la chiama dei Meddabberim, dei parlanti. Costoro si richiamano agli atomi ed al vuoto: per essi la generazione consiste nel legame che s'instaura tra atomi, mentre la corruzione consiste nella separazione degli stessi. Essi, mediante una più puntuale educazione del pensiero, hanno elevato a coscienza determinata anche per il pensiero il punto di vista degli orientali, il punto di vista fondamentale dell'unica sostanza. Si tratta della prospettiva del panteismo o spinozismo, modo di vedere diffuso tra filosofi, storici e poeti arabi persiani turchi, ed orientali in genere.

Circa le convinzioni della menzionata setta filosofica, Maimonide afferma: «La sostanza ha numerosi accidenti, ma nessun accidente dura; non appena nasce, scompare, e la sostanza (Dio), al suo posto, ne crea subito un altro». A ciò che è sensibile, a ciò che è naturale, non si può attribuire un essere sostanziale. Nulla esiste per opera della natura. La natura di questo o di quel corpo non prevede che esso abbia certi accidenti: Dio crea tutti gli accidenti lì per lì, senza mezzi e senza aiuti. La sostanza è persistenza, persistenza universale. Il resto è privo di necessità, è assolutamente mutevole, si trasforma ad ogni istante ed è posto dalla sostanza. Anche un altro tipo d'accidente entra in gioco. In base a questa convinzione, i Meddabberim affermano ad esempio che quando crediamo d'aver colorato un abito di rosso, ci sbagliamo, infatti, propriamente, è Dio che, lì per lì, ha prodotto il colore rosso per l'abito. Non è la prima colorazione rossa che permane, anzi essa scompare all'istante, e ne appare un'altra che viene creata apposta. La scienza si comporta come questo genere d'accidente; oggi non si sa più niente di quel che si sapeva ieri, e così via. Scrivendo, l'uomo non muove la penna: il movimento è un accidente della penna creato lì per lì da Dio. In questo è da riconoscere la perfetta dissoluzione di tutti i rapporti, di tutto quanto concerne la razionalità. In se stesso Dio è ciò che è completamente indeterminato (sostanza) e la sua attività è la creazione di accidenti che a loro volta svaniscono ed al cui posto altri subentrano. Quest'attività è completamente astratta e la differenza che in tal modo viene posta è perfettamente contingente. O è necessaria, se con 'necessario' s'intende una parola vuota di significato. La sostanza pone ciò che non deve affatto venir compreso e che non si deve cercare di comprendere. Dunque Dio è la sostanza dell'attività, ma viene rappresentato come qualcosa di completamente irrazionale.

L'astratta negatività e la perfetta dissoluzione legate con l'uno che persevera definiscono la prospettiva fondamentale del modo di vedere orientale. I poeti orientali sono prevalentemente panteisti. Per costoro lo spinozismo è la maniera d'intuire più comune e più universale. Gli arabi hanno sviluppato scienze e filosofia senza ulteriormente determinare l'idea concreta, ma obbedendo all'arbitrio. L'elemento decisivo è anzi la dissoluzione di tutto ciò che è concreto, d'ogni determinazione propria della sostanza, con la quale è unicamente connessa la variabilità come momento astratto della negatività.

A questo proposito debbono venir menzionati ancora alcuni giudei, e specialmente Mosè Maimonide, il quale nacque in Egitto e visse a Cordova, in Spagna, nel XII secolo. Di lui abbiamo il *More Nevochim*, *Doctor perplexorum*, *La guida dei perplessi*, che è stato tradotto in latino²⁹. Come avviene nei padri della chiesa ed in Filone, alla base di quest'opera vi è un intreccio di motivi storici svolti in chiave metafisica.

3. *Gli scolastici*

Al terzo posto vengono gli scolastici; si tratta della filosofia europea durante il medioevo europeo. I padri della chiesa appartengono essenzialmente al mondo romano. La chiesa cristiana, la comunità cristiana, s'era sì diffusa entro il mondo romano, ma, soprattutto all'inizio, in modo da dar vita ad una comunità chiusa dalla quale il mondo era estromesso. Rispetto al mondo, essa non accampava nessuna pretesa di potere. Gli individui rinunciavano al mondo, ne erano i martiri. Poi la chiesa diviene potere dominante³⁰, gli imperatori d'oriente e d'occidente diventano cristiani e la chiesa assume la funzione d'autorità pubblica. Così la chiesa ottiene un'esistenza ufficiale e fiorente, guadagnando grande influenza nei confronti del mondo. Nel frattempo il potere politico cade nelle mani dei popoli germanici grazie ai quali in occidente sboccia un nuovo mondo: al quale, in prevalenza, appartiene la filosofia scolastica. Questa rivoluzione ci è nota come migrazione di popoli. Stirpi nuove e giovani si riversano sui territori dell'antico mondo romano e vi prendono dimora, costruendo la loro signoria sulle rovine del passato. Questo nuovo mondo viene fondato per mezzo del fuoco e della distruzione: un'immagine che ci offre ancor oggi lo spettacolo della Roma moderna, dove la magnificenza dei templi cristiani è in parte dovuta a quella degli antichi e le nuove chiese sorgono sopra ed in mezzo alle rovine. L'elemento principale che caratterizza il medioevo è questo raddoppiamento, questa suddivisione. Vediamo popoli in passato dominanti, un mondo vecchio, che ha sviluppato una propria lingua, leggi, costituzione politica, arti e scienze, diritto, sopra il quale s'installano le nuove nazioni ad esso estranee. In queste vicende non abbiamo dinanzi lo sviluppo d'una nazione a partire da se stessa, dalle sue proprie forze, bensì il progresso d'una nazione in quanto essa prende le mosse dall'antitesi, se ne fa carico e vi permane, l'assume al suo interno e si propone di domarla.

Questi popoli esprimono nella maniera seguente le caratteristiche del processo spirituale che li riguarda. Lo spirito consiste nel costruirsi un presupposto, nel darsi un fondamento naturale e poi nel separarsene facendone il proprio oggetto, il proprio presupposto, che dev'esser elaborato e formato, e per opera propria prodotto, generato, ricostruito. Per questo il cristianesimo finisce sì con il trionfare nel mondo romano e bizantino, sebbene né il mondo romano, né il mondo bizantino siano stati capaci d'attivare in se stessi la nuova religione, producendo un mondo che muovesse da questo principio, infatti in entrambi i popoli c'era già tutto: costumi, leggi, rapporti giuridici, costituzione, condizioni politiche, arte, scienza, l'intera cultura dello spirito. Invece, alla natura dello spirito è conforme il fatto che il mondo della cultura venga generato a partire da esso stesso e che questa generazione scaturisca da una retroazione e dall'assimilazione rispetto a quanto precede. Pertanto i conquistatori hanno preso dimora entro un elemento estraneo e ne sono diventati i padroni; tuttavia così facendo sono caduti in potere d'uno spirito nuovo, a loro straniero, che s'è loro imposto. Costoro per un verso hanno esercitato il dominio sulla realtà mondana, ma per un altro si sono comportati passivamente nei riguardi del principio spirituale. L'idea spirituale, la spiritualità, ciò che è spirituale, è penetrata in essi. Essi, che apparivano barbari non dirozzati, dal sentimento e dallo spirito ottusi, in questa loro ottusità hanno accolto ciò che è spirituale. Ed il loro cuore ne è stato ugualmente compenetrato. Nella loro natura rozza ed ottusa, l'idea è divenuta immanente, al modo d'un'opposizione infinita: in costoro è stata alimentata l'angoscia infinita cosicché essi hanno potuto rappresentarsi come un Cristo crocifisso. Essi dovevano sostenere questa grande lotta interiore tra portentose antitesi, ed un aspetto di questa lotta è la filosofia, che più tardi ha operato tra di loro, e che in un primo momento è stata ricevuta come alcunché di dato. Si tratta di popoli non ancora colti ma che, nel loro torpore barbarico, hanno profondità di cuore e di sentire; in essi ha attecchito il principio di ciò che è spirituale: in tal modo tormento e lotta tra spirito e natura trovano la loro necessità. Qui la cultura sorge dalla più portentosa delle contraddizioni, la quale ha da risolversi. I due lati di essa stanno in un rapporto essenziale l'uno verso l'altro: e ciò che è spirituale deve governare, deve dominare.

Tuttavia la vera signoria esercitata dallo spirito non è tale nel senso che quel che viene dominato venga assoggettato: lo spirito universale non ha dinanzi a sé lo spirito soggettivo, con cui esso entra in relazione, come uno che obbedisca in modo esteriore, come uno che sia servo, infatti il soggetto è lo spirito medesimo. La signoria ha il senso che lo spirito, nello spirito soggettivo, si congiunge con

se stesso. Quest'attitudine, quest'armonia, questa riconciliazione, appare dapprima come un rapporto contraddittorio per il quale uno acquista forza dalla sottomissione dell'altro. Ma questa è solo l'apparenza esteriore. La storia che segue è lo sviluppo verso la riconciliazione. In forza della quale diventano razionali coscienza soggettiva, dominio secolare, essenza mondana, legge, costituzione politica, eccetera. Abbiamo veduto che Platone stabilisce l'idea d'una repubblica dove governano i filosofi; questa è l'epoca che esprime l'esigenza del dominio di ciò che è spirituale, con il che si vuol significare il dominio dei religiosi, poiché con spirituale s'intende ciò che è spirituale nella figura particolare degli individui. Tuttavia il vero senso di spirituale, giunto fino a noi, è quel che designa ciò che è capace di determinare. Così nella rivoluzione francese vediamo che solo il pensiero, il pensiero astratto, deve governare il mondo; in base ad esso debbono venir determinate la costituzione politica e le leggi, esso deve esprimere il legame tra gli uomini, e la coscienza degli uomini deve essere tale che ciò che per essi ha valore siano i pensieri astratti, la libertà e l'uguaglianza; solo queste sono nozioni fornite di validità, nelle quali anche il soggetto pone il suo autentico valore con riferimento alla realtà.

Si può notare anche un'altra forma assunta dalla riconciliazione, per la quale il soggetto in se stesso, comunque vada, è soddisfatto di sé, del suo pensiero, del suo volere, di ciò che è per esso spirituale, di modo che il soggetto, il suo sapere, il suo pensare, le sue convinzioni sono divenute la cosa più importante, sono divenute la determinazione di ciò che è divino, di ciò che vale in sé e per sé. In tal modo, la riconciliazione, ciò che è spirituale ed universale, viene posto entro il mio spirito soggettivo, identico con me, ed io stesso sono ciò che è spirituale ed universale: io mi ritrovo nel mio spirito immediato e solo questo vale, come del resto io so immediatamente. Questa è la forma più moderna di riconciliazione, ma è unilaterale, poiché ciò che è spirituale non è compreso come ciò che è obiettivo, come ciò che è in sé e per sé, bensì solo in quanto si ritrova entro la mia soggettività in quanto tale, nella mia propria coscienza; la mia convinzione, in quanto tale, è presa come decisiva.

Se la riconciliazione presenta questa figura, la disposizione che dapprima abbiamo visto caratterizzare la religione cristiana³¹ non riveste più nessun interesse; è solo qualcosa che appartiene al passato, è qualcosa di storico. Ciò che è in sé e per sé, il vero, è ciò che noi sappiamo, ciò di cui siamo convinti, come esso si rivela immediatamente all'interno di ciascun soggetto. Tutti i metodi ed i procedimenti propri della mediazione tra ciò che è vero in quanto è ciò che è in sé e per sé, in quanto Dio, e l'uomo, mantiene solo un interesse storico. Vale, ma non come qualcosa che per noi abbia una qualche urgenza, come qualcosa che c'interessi. Parimenti gli insegnamenti, le nozioni dottrinali della religione cristiana si caratterizzano come qualcosa d'eteroclitico che riguarda solo una certa particolare epoca, e di cui si sono dati pensiero solo gli uomini di quel tempo. L'idea in sé e per sé, il fatto che l'idea sia qualcosa di concreto, che sia spirito, e che il soggetto penetri in quest'idea, ebbene tutto questo è svanito ed appare solo come qualcosa di passato. Così ciò che ho detto del principio della dottrina cristiana e ciò che dirò della filosofia scolastica presenta un interesse solo dal punto di vista in base al quale l'idea vale nella sua concreta determinazione, e non dal punto di vista della riconciliazione immediata del soggetto con se stesso. Dunque, l'universale consiste nell'antitesi che il principio della dissoluzione contiene già in se stesso, in forza della quale ciò che è spirituale è ciò che deve prevalere, ma che prevale solo in quanto è capace di riconciliare.

Ora dobbiamo considerare più in dettaglio il carattere dell'antitesi rispetto alla filosofia, ed a questo proposito mette conto richiamare la prospettiva storica nei suoi aspetti principali. La figura dell'antitesi, per come appare nella storia, consiste per un verso nella spiritualità, che come tale dev'esser spiritualità del cuore. Tuttavia lo spirito è unico e si ha pertanto la comunione di coloro che di questa spiritualità partecipano: sorge così una comunità che assume i caratteri dell'esteriorità e che s'estende sino a diventare chiesa. In quanto l'aspetto spirituale è il principio, esso è immediatamente universale. Esser privi di spirito equivale ad esser isolati nella propria sensazione ed opinione. Così la chiesa s'organizza. Essa progredisce verso l'esistenza mondana, verso ricchezze e beni, si secolarizza, divenendo preda di tutte le passioni che implica questa condizione grossolana, infatti il principio, ciò che è spirituale, è presente solo come principio proprio del cuore, mentre ciò che concerne la realtà – inclinazioni e desideri del cuore – e tutti i rapporti che intercorrono tra gli uomini sono determinati secondo le disposizioni, le passioni, secondo questa

grossolanità.

Dunque, come la chiesa contiene in se stessa solo il principio spirituale, ma non ancora autenticamente realizzato, cosicché la sua situazione non è ancora razionale, così può dirsi per le situazioni concernenti gli uomini, eccetera, prima dello sviluppo e prima della realizzazione del principio spirituale nel mondo. Prima che la sfera mondana sia adeguata a quella spirituale, essa è presente come qualcosa di semplicemente esistente: la sfera mondana è il mondo naturale immediato. Quindi la chiesa ha in se stessa il principio secolare nella sua immediatezza: essa ha nel suo seno l'inganno, la cupidigia, la violenza, le ruberie, l'assassinio, l'invidia, l'odio, la passione, tutti i vizi propri d'una condizione grossolana; i quali appartengono d'altronde anche al regime politico. Dunque, il dominio, in quanto deve [ancora] diventare dominio di ciò che è spirituale, è dominio della passione. L'uno e l'altro, aspetto spirituale ed aspetto secolare, si compenetrano a vicenda; sicché questa chiesa, per lo più, se non sempre, ha tanto diritto secondo il principio spirituale, quanto ha torto secondo il principio secolare, secondo il principio della passione.

Quel che sta di fronte a questo regno spirituale e secolare è il regno secolare per sé. Ed ecco che si fronteggiano papa e re, chiesa ed impero. L'*imperium* secolare deve assoggettarsi a quello spirituale o ecclesiastico, il quale è divenuto a sua volta secolare; l'imperatore diviene l'*advocatus ecclesiae*, il tutore della chiesa³². L'aspetto mondano per un verso si pone per sé, esso resta però congiunto con l'altro aspetto, in maniera da riconoscere come prevalente ciò che è spirituale. L'uno e l'altro debbono scontrarsi: sia per il fatto che la dimensione mondana è pure presente nella chiesa, sia perché nel governo secolare, che è per sé, si trova un cattivo secolarismo, violento e barbarico. In un primo momento, è necessario che la lotta sia condotta a detrimento della sfera mondana, infatti, ponendosi quest'ultima per sé, in tal modo riconosce il suo opposto; per questo bisogna che il mondo si sottometta alla sfera spirituale ed alle sue passioni. Gli imperatori più nobili e valorosi vengono scomunicati: in parte dai papi, in parte da cardinali e vescovi. Debbono umiliarsi senza poter reagire, né possono fare assegnamento sulla forza materiale, poiché sono deboli in se stessi; essi vengono sempre sconfitti e sono costretti a soccombere.

Quanto ai costumi, da un lato vediamo che la sfera spirituale dimora entro il cuore degli individui, dove essa vale infinitamente, dall'altro però riscontriamo l'opposto: rozzezza, indocilità, passioni, cupidità; e constatiamo come gli individui cadano da un estremo nell'altro; da una grezza brutalità passano alla più completa rinuncia ad ogni cosa, alla vittoria su tutte le tendenze e passioni, eccetera. L'esempio più eloquente è fornito dai crociati. Essi partono per uno scopo santo, ma cammin facendo sono preda di tutte le passioni possibili, ed i capi danno l'esempio; si dà libero sfogo alla violenza, alla selvatichezza, alla rozzezza dei singoli. Dopo aver concluso la loro marcia assurda ed inetta, giungono a Gerusalemme avendo perduto migliaia di compagni; qui tutti s'inginocchiano, pregano, e, contriti, fanno penitenza. A questo punto, entusiasti del loro valore, conquistano Gerusalemme³³. E ricadono nella precedente condizione. Si tuffano nel sangue, mostrano crudeltà senza limiti, poi di nuovo si pentono per ritornar vittime delle passioni più infime, avidità, eccetera, guastando così il possesso acquistato grazie al loro valore. Questo accade perché il principio spirituale è presente in loro, nella loro interiorità, solo come principio astratto, mentre la realtà umana in sé non è ancora evoluta in senso spirituale. Questa è la maniera nella quale l'antitesi si presenta nella realtà.

Passando alla religione, l'opposizione si presenta in parecchie figure; qui è da ricordare solo l'aspetto più interiore. Da un lato vi è l'idea di Dio, dall'altro ciò che di Lui viene saputo e conosciuto: la trinità; vi è poi il culto, ossia il processo secondo il quale gli individui s'accostano a quest'idea, si sentono parte del regno di Dio ed hanno la certezza d'un'intercessione. La mediazione è presente solo nel culto, ed in sommo grado si compie in esso, si compie nell'individuo, nella messa. Qui la relazione con il mediatore diviene obiettiva e gli individui devono poterne godere, in maniera che abbiano la certezza d'esser partecipi dello spirito, in virtù del quale ciò che è divino si trova in loro. L'elemento obiettivo è l'ostia, che è, per un verso, il divino in quanto oggettivo e, per un altro, secondo la figura, una cosa esteriore, tale da dover essere venerata nella sua esteriorità bella e buona. Lutero muta questa concezione: egli, di ciò che è chiamato la cena, conserva il significato mistico, in base al quale il soggetto accoglie in se stesso il divino, ma il divino è tale solo in quanto viene goduto mediante la fede, ossia in quanto, nella fede e nel godimento che se ne trae,

cessa d'essere una cosa esteriore; solo una simile fede ed un simile godimento costituiscono la spiritualità soggettiva: la cena è spirituale solo in quanto si colleghi con la spiritualità e non in quanto resti qualcosa d'esteriore. Nella chiesa medioevale ed in genere nella chiesa cattolica, l'ostia viene adorata anche come una cosa esteriore: se un topo inghiotte un'ostia, esso dev'essere adorato ed anche i suoi escrementi, dal momento che il divino viene preso nel senso dell'esteriorità bella e buona³⁴. Questo è il punto centrale, la portentosa antitesi, che da un lato è risolta e dall'altro permane in assoluta contraddizione, cosicché ad esempio l'ostia debba ad un tempo esser tenuta ferma come cosa esteriore ed essere adorata.

All'esteriorità si collega l'altro aspetto: la consapevolezza di questa relazione. La coscienza di ciò che è spirituale, della verità, è posta in singoli individui, è nelle mani del clero, che è separato dagli altri uomini, dai laici. Il clero possiede in modo esclusivo la nozione tanto dei lineamenti della dottrina, quanto dei mezzi salvifici, ossia delle modalità mediante cui l'individuo diviene religioso tramite il culto e perviene alla certezza d'essere partecipe del divino. Come il culto sta nelle mani del clero, così dal clero dipende il giudizio morale sulle azioni individuali e la valutazione della coscienza del singolo, di modo che la parte più interna dell'uomo, la coscienza morale appunto, in forza della quale un'azione viene imputata a qualcuno, la responsabilità, viene rimessa ad un'altra persona ed i soggetti si trovano privi del loro sé, di quel che in loro è più intimo. Questi sono i tratti principali dell'esteriorità riferita alla religione: dai quali dipendono tutte le restanti concezioni.

In tal modo viene pure delineato lo statuto della filosofia, del quale ora si tratta. Se ci si vuol servire d'una forma teologica, in generale esso può venir espresso nel senso che il medioevo è il dominio del figlio e non dello spirito³⁵, infatti il figlio è ciò che si distingue dal padre ed è compreso puramente come figlio in quanto ne resta distinto: in sé è l'idea, è ciò che il padre è, ma ancora - distinto da lui. Solamente lo spirito è l'amore, l'unione d'entrambi. Quando affermiamo che il figlio è amore, diciamo che è spirito, e per tale via lo ricongiungiamo con il padre. In sé il figlio è l'idea concreta, ma non ancora posta nella differenza che si trova in essa. Nel medioevo l'idea di Dio si presenta caratterizzata da una differenza non risolta e sta inamovibile nella sua esteriorità.

Se, inevitabilmente, indugiamo un istante sulla differenza, senza stabilire anche l'identità, il figlio risulta come altro, come ciò che è altro, ed è così definito il medioevo. Nel medioevo si ha una filosofia, un pensare, un concepire, ma è un concepire che ha un presupposto; non si tratta dell'idea che pensa nella sua libertà, bensì dell'idea condizionata dall'esteriorità, da un presupposto. È il tratto che distingue il medioevo nel suo complesso, per questo prima mi sono appellato al carattere concreto dell'epoca; in ogni epoca vi è una determinazione, una concezione, presente in essa che la connota.

Il principio cristiano contiene in sé la più potente spinta a pensare, poiché l'idea che si trova in esso ha sostanza interamente speculativa. Da un lato, l'idea dev'esser colta mediante il cuore; con cuore s'intende il singolo uomo, e l'identità dell'individuo con l'idea sta nel fatto che lo strumento dell'idea, il figlio, viene raffigurato come intercessore nella forma della singolarità immediata, come uomo singolo; questa è l'identità dello spirito con Dio, l'identità adatta al cuore come tale. Ma poiché questa connessione è una connessione con Dio, in Dio, e l'oggetto dell'idea nel suo complesso è mistico e speculativo, ecco che in essa vi è un invito a pensare: raccolto prima dai padri della chiesa e poi dai filosofi scolastici. Ecco il motivo per il quale la filosofia scolastica è essenzialmente teologia e questa teologia è immediatamente filosofia. L'ulteriore contenuto della teologia è solo quello che in generale è dato trovare nella religione, nella presentazione fattane dal concetto dottrinale. Ma questa teologia è anche scienza, è anche³⁶ contenuto proprio del pensiero. L'aspetto scientifico è anche quello storico, secondo il quale vi sono numerosi codici del Nuovo Testamento, vi è la storia dei papi, dei concili, dei vescovi, dei padri della chiesa, sebbene tutto questo non appartenga alla natura di Dio ed ai suoi rapporti con gli uomini; l'oggetto essenziale della teologia come dottrina di Dio è la natura di Dio e questo contenuto è, per sua natura, essenzialmente speculativo. Poiché, dunque, il contenuto induce al pensare, la vera teologia può esser solo filosofia.

Adesso dobbiamo dir qualcosa di più preciso circa il metodo degli scolastici. S'è stabilito che il filosofare, il pensare, è affetto da un presupposto assoluto; questa è la dottrina ecclesiastica: la quale per la verità, in sé, è speculativa, sebbene al modo della rappresentazione. Secondo una tale

dottrina, il pensare non appare come libero di fluire da se medesimo, come capace di muoversi in se stesso, bensì come dipendente da un contenuto dato, il quale è sì speculativo ma contiene ancora in se stesso il modo dell'esistenza immediata. La conseguenza è che il pensare, gravato d'un simile presupposto, si comporta essenzialmente come pensare deduttivo; la deduzione è il modo di procedere logico formale; il quale presuppone una particolare determinazione finita ed a partire da questa passa ad un'altra, e tutte le determinazioni, in quanto particolari, sono finite; un tale procedimento, in quanto esteriore, non si conclude in se stesso, come invece avviene in un circolo.

A questa forma finita è anche immediatamente congiunto un contenuto finito; la forma finita è in genere forma d'un contenuto. Il pensare non è qualcosa di libero, e l'assenza del sé esprime, nel suo contenuto, una determinazione essenziale. Se si vuole esprimere e considerare ciò in modo più concreto, si può parlare d'umanità, di sano intelletto umano, d'intuizione della natura. In genere, si può parlare di concreto animo umano, ad esempio d'umanità greca. Questa concretezza implica che l'uomo, in quanto pensante o in quanto capace di sentire, abbia presente un oggetto, implica che il contenuto concreto trovi la sua radice nel pensare; il contenuto concreto esprime la materia per la sua coscienza sostanziale. Il pensiero formale s'orienta verso quest'oggetto; gli smarrimenti del riflettere astratto trovano nella coscienza sostanziale uno scopo, che pone ad essi un limite e che li riconduce a ciò che è concreto ed umano in genere, all'intuizione della natura, al pensare retto.

Il modo di filosofare di quest'epoca fa a meno d'un simile contenuto. La dottrina ecclesiastica da un lato e l'uomo naturale dall'altro non si sono ancora tratti fuori dalla barbarie per dirigersi verso la razionalità e verso l'umanità. La barbarie e la selvatichezza derivano appunto dall'antitesi; esse sono tanto più terribili, in quanto hanno questa portentosa opposizione all'interno del loro lato spirituale. È barbarie, non un difetto di sviluppo, ed incute timore in quanto reca in sé un'antitesi di natura spirituale.

Fintanto che l'antitesi sussiste, fintanto che l'uomo in se stesso, in quanto dotato di ciò che si chiama il sano intelletto umano, non è ancora penetrato nella razionalità, esso non possiede ancora nessun contenuto concreto per orientare il pensare formale. Le sue riflessioni intorno a questo contenuto sono condizionate, senza poggiare su una base solida, dalle determinazioni proprie della riflessione, dalle determinazioni del pensare formale e della deduzione. Le considerazioni circa la natura, le determinazioni relative ad oggetti naturali, le leggi della natura, eccetera non trovano ancora nell'esperienza il loro puntello, e lo stesso vale per le riflessioni su ciò che è particolare, su ciò che è umano; esse non sono ancora né determinate, né fondate ad opera del sano intelletto umano. Il contenuto è privo di spirito anche in rapporto a questa sfera, ed allorché questi rapporti privi di spirito debbono pervenire ad una determinazione superiore e spirituale, essi debbono capovolgersi: essi vengono elevati alla sfera di ciò che è spirituale.

Gli aspetti principali della filosofia scolastica

Le nozioni fondamentali delle quali è questione esprimono il carattere generale del filosofare. Pertanto, il campo è molto vasto e lo lasciamo alla storia letteraria, preferendo occuparci in breve di qualche notizia dalla quale risaltino le linee principali della temperie storica. Con riguardo alla filosofia medioevale, ciò in cui c'imbattiamo in un primo momento, all'inizio della formazione degli Stati indipendenti, sono solo le misere spoglie del mondo romano, il cui crollo s'era trascinato dietro ogni cosa. Così in occidente non si conobbe altro che qualche compendio di Boezio [circa 480-526] sulla logica aristotelica, l'*Isagoge* di Porfirio [233-305], una scarsa trattazione di Agostino [354-430] *De dialectica* [Sulla dialettica] ed una *De categoriis* [Sulle categorie], una cattiva parafrasi delle categorie di Aristotele. Erano note all'epoca solo queste opere, esteriori e formali in sommo grado.

1) *L'inizio della filosofia*³⁷ Propriamente la filosofia ricominciò nel IX secolo con Giovanni Scoto Eriugena. Non si sa se fosse irlandese o scozzese. Egli possedeva talune cognizioni arabe e greche. Lesse gli scritti in greco di Dionigi Areopagita e li tradusse in latino. Michele II il Balbo, imperatore d'oriente, li aveva donati nell'824 all'imperatore Ludovico il Pio; Carlo il Calvo li fece tradurre da Scoto. In tal modo in occidente s'acquistò qualche nozione della filosofia alessandrina. Il papa lo biasimò un po', poiché non gli aveva sottoposto gli scritti per l'approvazione. Dal canto suo, Scoto

scrisse alcune opere sulla natura, *De naturae divisione*, dove non mancano profondità e sagacia. Il dottor Hjort di Copenhagen³⁸ ha approntato una raccolta degli scritti d'Eriugena. Scoto fu anche rimproverato da un Concilio³⁹ di non essersi appoggiato sulla Scrittura e sull'autorità dei padri, e d'aver basato le sue asserzioni su argomenti umani e filosofici. Questo è l'inizio.

2) *La considerazione filosofica della dottrina della chiesa* Tra coloro che seguono a Scoto, sono celebri Anselmo [d'Aosta] e [Pietro] Abelardo. Anselmo era un dotto monaco; visse dal 1034 al 1109; era molto rispettato ed in séguito divenne arcivescovo di Canterbury. Egli si dedicò prevalentemente alla dimostrazione ed alla trattazione filosofica della dottrina della chiesa. Di lui si è giunti ad asserire che abbia gettato le basi della filosofia scolastica e che abbia dimostrato in modo filosofico ciò che sta a fondamento della dottrina della chiesa. In questa prospettiva egli afferma⁴⁰: «Il cristiano deve progredire verso la conoscenza pensante per mezzo della fede e non pervenire alla fede servendosi dell'intelletto. Se sarà stato in grado d'approdare al conoscere pensante, si rallegherà di poter dimostrare con il pensiero ciò che prima credeva. Se invece non ne sarà stato capace, dovrà attenersi alla dottrina della chiesa, non scostandosene». Molto notevole è ciò che segue, che contiene tutte le sue convinzioni; nel suo trattato *Cur Deus sit homo*⁴¹, che abbonda di speculazioni, egli sostiene che gli sembra negligente, «negligentia mihi videtur», essendo saldi nella fede, non sforzarsi di capire, «intelligere», ciò che si crede. *Intelligere* designa il conoscere pensante. Oggi un simile atteggiamento è definito orgoglioso e tracotante; il sapere immediato, la credenza, è reputato superiore al conoscere. Tuttavia Anselmo e gli scolastici pensavano l'opposto.

Egli è celebre soprattutto per la cosiddetta prova ontologica dell'esistenza di Dio, in virtù della quale egli dimostra che Dio esiste attraverso un semplice ragionamento; ne parla nella prefazione allo scritto⁴² che non gli avrebbe lasciato pace né giorno né notte: infatti a lungo egli considerò questo pensiero come una tentazione del demonio. Alla fine però ne venne a capo. Il contenuto della prova registra semplicemente l'opposizione tra essere e pensare, ed è degno di nota che solo adesso, e non in precedenza, l'essere ed il pensare (ciò che è universale) vengano contrapposti l'uno all'altro in maniera astratta, cosicché pervenga alla coscienza un'antitesi superiore. È proprio della profondità portare alla coscienza un'antitesi importante. Questa prova presenta il difetto d'esser costruita secondo i principi della logica formale. Eccone i termini⁴³:

Noi pensiamo qualcosa, abbiamo un pensiero; questo pensiero è per un verso soggettivo, ma il suo contenuto è completamente universale. Questo si presenta dapprima solo come pensiero. Da esso viene distinto l'essere. Ora, se noi pensiamo qualcosa, ad esempio Dio (il contenuto è indifferente), allora ciò che noi pensiamo potrebbe anche non esistere. Tuttavia, noi consideriamo come la cosa più perfetta quella che non solo viene pensata, ma anche esiste. Di conseguenza Dio, che è la cosa più perfetta, sarebbe imperfetto se esistesse solo nel pensiero e non gli appartenesse anche la determinazione dell'essere. Pertanto è giocoforza attribuirgli l'esistenza.

Il contenuto è il più elevato; l'identità del pensare, ossia del pensiero di Dio, del pensiero puro assoluto universale, e dell'essere viene espressa in questa maniera e noi concediamo che ciò che è vero non sia solo pensiero ma anche esista; però non dobbiamo prendere il pensare come qualcosa di meramente soggettivo; pensiero significa qui pensiero puro, pensiero assoluto.

La prova è stata impugnata sul piano logico e formale: anche Kant⁴⁴ l'ha attaccata e rigettata e tutti l'hanno seguito, considerandola qualcosa d'irricevibile. La carenza, sul piano formale, starebbe nel presupposto che l'unità del pensare e dell'essere è presupposta come la cosa più perfetta, come Dio. La vera prova sarebbe che nel pensiero, per sé si mostri che, preso per sé, esso è qualcosa di non vero, che esso nega se stesso e si determina come essere, esattamente come, all'opposto, si deve mostrare anche nell'essere che la sua dialettica peculiare è sopprimersi, porre se stesso come ciò che è universale, ed in tal modo porsi come pensiero.

Già all'epoca un monaco, Gaunilone, criticò questa prova in uno scritto intitolato *Liber pro insipiente*. Anselmo gli rispose con il *Liber apologeticus contra insipientem*. Come farà Kant, Gaunilone⁴⁵ mostra che essere e pensare sono diversi. L'obiezione è che, se noi pensiamo qualcosa, con ciò non è ancora stabilito che questa cosa esista. Ad esempio quando pensiamo a cento talleri. Tuttavia qui è questione del pensiero puro in generale. Ciò di cui si tratta è l'unità di questa

differenza. Che vi sia una differenza non è una novità; Anselmo lo sapeva benissimo. Secondo Platone⁴⁶, Dio è vita infinita in forza della quale anima e corpo, essere e pensiero sono congiunti per l'eternità. Questa è la definizione assoluta di Dio.

Anselmo ha gettato le fondamenta della filosofia scolastica, ed in tal modo ha introdotto la filosofia all'interno dell'elaborazione dottrinale della chiesa che, da questo punto di vista, è molto superiore a quella odierna. Dio è il contenuto della religione: che è autentico solo insieme allo spirito e che può venir concepito in modo vero solo per mezzo del pensiero. Questo è il primo punto da mettere in risalto; l'altro è che Anselmo ha stabilito l'antitesi tra pensare ed essere nella sua forma più acuta. In Descartes c'imbatteremo di nuovo in qualcosa di simile.

Abelardo visse dal 1097⁴⁷ al 1142, e, dopo Anselmo, godette di grande reputazione; anch'egli filosofò sulla dottrina della chiesa e specialmente sulla trinità. Abelardo teneva lezione dinanzi ad oltre un migliaio d'uditori⁴⁸. A quel tempo, come Bologna era il centro degli studi di diritto, così Parigi, per i teologi, era la capitale delle scienze, era la sede della teologia capace di produrre filosofia. Anselmo ed Abelardo furono i fondatori della filosofia delle scuole. Abbiamo ancora parecchie opere degli scolastici in genere, ma sono molto prolisse, composte di numerosi in-folio e quanto più sono tarde, tanto più sono formalistiche.

3) *Lo sviluppo della teologia ad opera degli scolastici* Col tempo la teologia scolastica assume una veste sempre più caratteristica. Data la generale formazione del clero, la teologia consiste nel trarre, dai testi dei padri della chiesa, soprattutto Agostino ed altri, proposizioni e sentenze circa la dottrina della fede. Questo è il procedimento posto alla base dell'insegnamento della teologia. Più in dettaglio si tratta d'espone in forma metodica il concetto dottrinale proprio della chiesa, di collegare ad esso certi principi metafisici e di condurre così la teologia a diventare un sistema scientifico. Coloro che hanno dato mano a quest'impresa sono principalmente i seguenti autori.

Pietro di Novara, in Lombardia⁴⁹, è detto comunemente Petrus Lombardus. Egli è autore di quattro libri di sentenze ed è perciò chiamato anche *magister sententiarum*. In genere, tutti i dotti scolastici più illustri avevano un soprannome, come ad esempio *doctor invincibilis*, *sententiosus*, *angelicus*, *divinus*, *deus inter philosophos*, eccetera. Morì nel 1164. Egli raccolse le nozioni principali circa la dottrina della chiesa: ad esse furono poi aggiunte domande e risposte su argomenti particolari. In Pietro però le risposte erano solo ipotetiche, di modo che le domande non trovano mai una risposta definitiva. Egli s'avvale di parecchi argomenti desunti dai padri della chiesa.

Ugualmente celebre fu Tommaso d'Aquino. Egli nacque a Napoli nel 1224 da una famiglia di conti, morì nel 1274 durante il viaggio che l'avrebbe portato al Concilio di Lione. Apparteneva all'ordine domenicano e compose commentari su Aristotele e Petrus Lombardus, è inoltre autore d'una *Summa theologiae*. *Summa* designa i concetti dottrinali. Fu detto *doctor angelicus* o anche *doctor universalis*⁵⁰. Nella sua *Summa* si trovano profondi pensieri filosofici su interi ambiti della filosofia e della teologia. Anch'egli v'ha aggiunto questioni, annotazioni e dubbi, specificando la chiave per scioglierli. La principale occupazione della teologia scolastica consiste nella minuziosa esposizione e nel commento della *Summa* di Tommaso: come del resto esistono innumerevoli commentari sui quattro libri delle sentenze di Petrus Lombardus. Oltre a questo, vi sono parecchi contributi poco significativi. Il punto essenziale era rendere la teologia filosofica ed oltremodo sistematica; in questo senso Petrus Lombardus e Tommaso d'Aquino sono i due nomi più famosi, - posti a fondamento per lungo tempo di tutte le elaborazioni posteriori.

Con riguardo al trattamento formale della teologia filosofica è celebre Johannes Duns Scoto, *doctor subtilis*, francescano, nato a Dunston nella contea di Northumberland, il quale scrisse anche un commentario sul *magister sententiarum*. Fu appellato *deus inter philosophos*. Di lui, una fonte⁵¹ afferma che diede tanto impulso alla filosofia che avrebbe potuto esserne l'inventore se nessuno l'avesse fatto prima. Sapeva e conosceva così bene i misteri della fede come se non li avesse creduti; era a conoscenza delle proprietà degli angeli come se egli stesso fosse uno di loro. In pochi anni scrisse così tanto che nessun uomo riusciva a leggerlo o a capirlo in un tempo uguale. Pubblicò dodici in-folio. Nel 1304 si recò a Parigi e nel 1308 a Colonia dove i domenicani, che allora erano quelli che più spesso occupavano le cattedre di teologia, l'accosero molto bene; morì non molto

dopo. Commentò le *Sententiae* di Petrus Lombardus, redasse le *Quaestiones* e v'allegò gli argomenti a favore e contro. Portò il modo scolastico di disputare ed i soggetti di esso al suo più alto livello: ideò una quantità di tesi, formulò una quantità di nuovi termini e di nuove distinzioni, stabili nuove locuzioni. Gli scolastici s'esprimono in latino barbarico, non per colpa loro, bensì a causa dell'insufficienza della cultura latina, infatti le nozioni caratteristiche del pensiero che scaturiva dalla nuova formazione spirituale non esistevano nella lingua latina. Scoto è anche il padre del metodo quodlibetale, che consiste nella considerazione eristica di singoli oggetti e che si occupa di tutto, ma senza dare agli argomenti ordine sistematico entro un intero⁵².

A metà del secolo XII la scolastica è diffusa dappertutto. I *doctores theologiae dogmaticae* sono i custodi della dottrina ufficiale: criticano i libri, li bollano eventualmente come eretici, eccetera. Costoro formano una sorta di concilio ecclesiastico, rispetto alla dottrina si comportano come i padri della chiesa. Questo accadde alla Sorbona di Parigi. In séguito, gli scritti aristotelici divennero sempre più noti, furono commentati ed interpretati: Aristotele fu molto ammirato. S'è già mostrata la via grazie alla quale gli occidentali presero cognizione delle opere aristoteliche; l'imperatore Federico II le fece tradurre in latino dall'arabo e dal siriano⁵³. In parte se ne occuparono i concili ecclesiastici e la lettura della *Metafisica*, della *Fisica* e delle *Summe* che ne venivano tratte fu inizialmente interdotta da un sinodo parigino [nel 1209]. Papa Gregorio [IX] vietò nel 1231, con una bolla indirizzata a Parigi, di leggere la *Fisica* d'Aristotele finché non fosse stata esaminata a fondo e purgata dagli errori. Poi [1366] però fu decretato che a Parigi nessuno sarebbe potuto diventare *magister* di filosofia se non avesse studiato e saputo spiegare le opere metafisiche ed alcune opere fisiche d'Aristotele.

Tra coloro che si sono distinti nel commento degli scritti aristotelici è da notare in modo particolare Alberto Magno⁵⁴. Egli era tedesco. Dei suoi scritti restano ventuno in-folio. Redasse commenti su Dionigi Areopagita, sulla *Fisica* d'Aristotele e sul *magister sententiarum*. Nacque a Lauingen in Svevia e fu domenicano, in origine il suo cognome era Bollstedt. Studiò a Padova dove ancora si può vedere la stanza nella quale lavorava. In un primo tempo si dice fosse molto ottuso; ad un tratto gli sarebbe apparsa la Vergine Maria in compagnia di tre giovani donne, la quale gli avrebbe raccomandato la filosofia e gli avrebbe restituito la saggezza. Ella lo liberò dalla deficienza e gli promise che egli avrebbe illuminato la chiesa e che, nonostante la sua scienza, sarebbe morto nell'ortodossia. Così egli si consacrò alla filosofia. Gli si attribuiscono atti magici, nonché l'invenzione d'una macchina parlante, la quale a tal punto spaventò Tommaso d'Aquino che egli, quando la vide, prese a sudare⁵⁵. Cinque anni prima di morire si dimenticò repentinamente tutta la filosofia e ricadde nella sua primigenia stupidità, così morì ortodosso, e su di lui venne coniata questa sentenza: «Albertus repente ex asino factus est philosophus et ex philosopho asinus».

Come risulta da alcune asserzioni d'Alberto, la conoscenza della storia della filosofia era allora molto scarsa. Degli epicurei, egli afferma che deriverebbero il loro nome dalla circostanza che erano soliti stare con le mani in mano («quod supra cutem iacebant») e che si prendevano cura delle cose superflue («supra curantes»); si raffigura gli stoici come i nostri giovani coristi; essi avrebbero messo in versi la loro filosofia («facientes cantilenas») e si sarebbero aggirati cantando per saloni e portici. Gli odierni cori giovanili ne sarebbero gli eredi. Nella vita d'Epicuro scritta da Gassend⁵⁶ si legge che, secondo Alberto, i più antichi epicurei furono: Esiodo, Achalius (chi fosse costui non è precisato) e Caecinna, che qualcuno chiama Tetinnus, un amico di Cicerone. Ed anche Isacco. I più antichi tra gli stoici sarebbero Speusippo, Platone, Socrate e Pitagora.

Questi aneddoti forniscono un'immagine dello stato della cultura dell'epoca. Tuttavia il punto principale, in questo periodo, resta la conoscenza d'Aristotele e soprattutto della sua logica, conservatasi dai tempi più remoti.

4) *Realismo e nominalismo* In quarto luogo, è da richiamare un punto di vista fondamentale che ancor oggi presenta per noi qualche interesse; si tratta d'una peculiarità mantenutasi attraverso l'intero medioevo: la distinzione tra filosofia realistica e nominalistica, la quale connota l'intero periodo scolastico. La controversia fu condotta con molto trasporto e con la tipica sottigliezza scolastica. Si suole distinguere tra nominalisti e realisti più antichi e più recenti. Tra i primi vi sono Roscellino ed Abelardo.

Tra i secondi è da menzionare soprattutto Guglielmo d'Occam, un francescano inglese soprannominato *doctor invincibilis*, che morì a Monaco nel 1347 e che rimise la questione all'ordine del giorno. I francescani erano occamisti, Occam stesso era francescano, mentre i domenicani, dopo Tommaso d'Aquino, erano tomisti. Divisione che perdura ancor oggi. Qui entrano in gioco anche gli interessi dei rispettivi ordini. Occam ed i francescani sono degni d'attenzione anche sul piano politico. Occam fu un fautore dell'imperatore Ludovico di Baviera e, contro le pretese del soglio pontificio, cercò di difendere con la penna, come l'imperatore tentò con la spada, la libertà germanica⁵⁷. A questa controversia filosofica sono connesse anche prospettive politiche; ad esempio il re di Francia, Luigi XI, fece togliere di mezzo i libri dei nominalisti, ripristinandone però la circolazione nel 1481.

Quanto alla differenza tra realisti e nominalisti, in genere essa riguarda l'antitesi tra universale e singolare. Si tratta degli universali, di ciò che è universale, dell'idea platonica, del genere in quanto tale, dell'essenza delle cose. La questione principale è se l'universale esista realmente o se esso sia solo un nome, una rappresentazione soggettiva, un'entità ideale. Nella nostra epoca il termine 'realismo' ha assunto un significato completamente opposto, secondo il quale le cose sensibili, in quanto esse si danno nella loro esistenza immediata, sono qualcosa di vero e di sostanziale, cosicché possa venir loro attribuito, in senso proprio, l'essere; l'idealismo si contrappone a ciò in modo astratto, in quanto modo di vedere per il quale il sensibile, per quanto si mostri immediatamente nella sua singolarità, non è nulla di vero. Nel medioevo accadeva il contrario; il realismo scolastico sostiene che ciò che è universale, gli universali, i generi, l'essenza delle cose, l'idea siano qualcosa d'esistente in modo indipendente, qualcosa capace di sussistere in sé e per sé; invece i nominalisti affermano che si danno solo rappresentazioni, generalizzazioni soggettive. Formare generi, eccetera equivale a formare nomi, idee buone per noi che le produciamo. Questo è il punto ed è di grande interesse. È un'antitesi molto superiore a quella conosciuta dagli antichi. Secondo i nominalisti, gli universali sono pure astrazioni, che in sé non hanno niente di reale. Ciò che è sì dà solo nell'individuo; la vita, l'essere come tale e preso per sé, non possiede nessuna peculiare realtà.

Questo implica numerose determinazioni e distinzioni. In un altro scritto di Occam⁵⁸, il punto di vista dei realisti viene presentato così: «Si ha l'opinione che ogni universale, ciò che è omonimo, sia *realiter* una cosa esistente fuori dall'anima; l'essenza d'ogni cosa singola sarebbe distinta dalla cosa singola, ma anche da ogni universale, cosicché l'uomo universale sarebbe una cosa vera fuori dall'anima che esiste *realiter* in ogni uomo. L'uomo universale sarebbe distinto da ogni singolo e da tutti i generi, dalla vita universale, dalla sostanza naturale; dunque ciascun genere avrebbe reale esistenza per sé». Invece Occam reputa che l'universale non sia niente che possieda un *esse subiectivum*, né all'interno dell'anima, né fuori di essa, ma che sia un *esse obiectivum* interno all'anima; esso è qualcosa che viene formato all'interno dell'anima e che però possiede una realtà obiettiva, come la raffigurazione trova realtà nella cosa: l'universale è un segno di ciò che esiste in natura. Questo è il tema principale discusso dagli scolastici, per se stesso piuttosto importante.

5) *Dottrina e formalismo* Rimane un ultimo punto: non solo gli scolastici hanno introdotto nella dottrina della chiesa tutte le possibili relazioni formali, ma ne hanno anche considerato i concetti come oggetti in sé intelligibili sulla base di relazioni sensibili ed assolutamente esteriori. Perciò si può affermare che, per un verso, essi hanno trattato con profondità i concetti dottrinali e che, per un altro, li hanno secolarizzati impiegando relazioni esteriori del tutto inadeguate, di modo che si riscontri qui il peggior significato di 'secolare' che si possa immaginare. La dottrina contiene sì, per sé, un aspetto storico, qualcosa che attiene ai rapporti esteriori e sensibili. Il principio del cristianesimo contiene in se stesso questa connessione. Gli scolastici hanno colto un simile aspetto e l'hanno trattato facendo uso d'una dialettica formale finita, ma anche d'infinita sagacia. Ecco alcuni esempi.

Si prendano le *quaestiones* di Giuliano, arcivescovo di Toledo⁵⁹. La dottrina propriamente detta è indisputabile. Tuttavia ne vengono indagati differenti lati o ne vengono aggiunti diversi aspetti, i quali sono trattati in modo libero rispetto alla chiesa; delle prove addotte a sostegno del contenuto relativo ai concetti dottrinali, si può discutere: non però del contenuto stesso. Tuttavia con l'ingegno si trovano anche una quantità di contenuti che divengono poi oggetto di disputa. Ad esempio, sui

morti sorgono questioni circa la dottrina ecclesiastica della resurrezione dei morti e dei loro corpi. Parlando di corpi, si tira in ballo la sfera della sensibilità e si dà il via alle discussioni. Sorge così l'esigenza di determinare meglio la natura della resurrezione con riguardo ai corpi, e dunque ci si domanda⁶⁰: a quale età i morti risorgono? Bambini, giovani, uomini o anziani? E con quale aspetto? Con quale costituzione fisica? Se erano magri, saranno ancora tali? E se erano grassi, saranno grassi? Persisteranno le differenze di genere sessuale? Riceveranno le stesse unghie e capelli che avevano?

Un'importante questione tocca la nascita di Cristo: se essa fosse naturale o soprannaturale. S'era già scritto sull'argomento *de partu beatae virginis*, in un'opera che ne parla con la precisione degna d'un'ostetrica⁶¹. Anche in Petrus Lombardus, sulla creazione, sul peccato originale, sulla trinità, sugli angeli, si trovano simili questioni, ad esempio se sarebbero concepibili prescienza e predestinazione di Dio qualora non vi fosse nessuna creatura. Oppure su dove si trovasse Dio prima della creazione. Tommaso di Strasburgo rispose: «Tunc ubi nunc, in se, quoniam sibi sufficit ipse»⁶². La questione si riferisce ad una determinazione locale e di nessun rilievo, che non c'entra niente con Dio. Altro quesito è se Dio possa sapere più di quanto sappia. Dalla realtà del sapere viene distinta la sua possibilità. O ancora se Dio sia in grado di far sempre tutto ciò che ha fatto una volta: ad esempio potrebbe sempre creare re Salomone? Ed ancora. Dove sono finiti gli angeli dopo la loro creazione? Gli angeli sono sempre esistiti? Quanti anni aveva Adamo allorché fu creato? Perché Eva fu creata da una costola d'Adamo e non da un'altra parte e perché mentre egli dormiva? Perché il primo uomo e la prima donna non si sono congiunti in Paradiso? Come si sarebbero propagati gli uomini se non avessero peccato? Perché è diventato uomo il figlio e non il padre o lo spirito? Dio avrebbe potuto farsi uomo anche assumendo il genere femminile? Dio potrebbe anche assumere le fattezze del diavolo? O quelle d'un asino o d'una zucca? *Num deus potuerit suppositare mulierem? Num diabolum? Num asinum? Num cucurbitam?* E come avrebbe potuto predicare o venir crocifissa una zucca? Gli scolastici hanno introdotto nell'ambito di ciò che è puramente spirituale le forme completamente esteriori della sensibilità, secolarizzandolo.

Questi sono gli aspetti principali che vengono in questione nella filosofia scolastica: la secolarizzazione, l'introduzione delle distinzioni stabilite dall'intelletto e delle relazioni sensibili entro l'ambito di ciò che, secondo la sua natura, è in sé e per sé spirituale, assoluto ed infinito.

6) *I mistici* Rispetto a quest'ultimo punto, è necessario osservare che, accanto al processo di finitizzazione e deterioramento [del divino], vi sono anche parecchi grandi esponenti del pensiero scolastico, chiamati mistici, che in parte con riguardo alla dottrina ecclesiastica ed in parte con riguardo alla considerazione filosofica, si sono mantenuti puri: costoro hanno attinto moralità religiosità ed amore di Dio al più autentico sentimento ed in questa prospettiva hanno fornito trattazioni e precetti sulla filosofia.

Jean Le Charlier, detto anche Gerson, è autore nel XIV secolo d'una teologia mistica. Come pure Raimondo di Sabunda, che nel 1437 scrisse una teologia naturale piena di spirito speculativo⁶³. Quest'attitudine dev'essere messa a confronto con la precedente: per render giustizia ai teologi scolastici bisogna tener conto anche dei mistici.

4. Rinascimento e Riforma

Dopo questi aspetti specifici, dobbiamo discorrere del progresso generale dello spirito. Abbiamo veduto da un lato la considerazione della dottrina in maniera filosofica, ma anche lo sviluppo della scienza logica formale e la secolarizzazione di ciò che è in sé e per sé, del contenuto supremo. Del pari, s'è secolarizzata anche la chiesa; in essa penetrano tutte le passioni, brama di potere, avidità, vizi, eccetera. La chiesa ha fondato e mantenuto il dominio sopra ciò che, nell'uomo, è più intimo, e le relazioni del clero con i laici. D'altronde ciò che appartiene al mondo s'è spiritualizzato, s'è stabilito saldamente in se stesso con la giustificazione dello spirito.

Quanto alla situazione generale dell'epoca, se da un lato vediamo il principio del disinteresse

umano, la situazione dello spirito per la quale esso non è presso di sé, la scissione dell'uomo in se stesso, dall'altro assistiamo ad un generale consolidamento delle condizioni politiche e giuridiche, ed al formarsi d'un interesse che non è solo più barbarico ed egoistico. Certo in quest'interesse è contenuto un aspetto barbarico, che non può fare a meno del timore che si prova dinanzi alle punizioni della chiesa miranti a tenerlo nei limiti. Tuttavia si fa anche avanti il diritto di proprietà, l'ordine delle leggi; l'ordine dominante è il sistema feudale, la servitù della gleba, ma il diritto è divenuto qualcosa di saldo sul piano giuridico, qualcosa di stabile con riferimento alla libertà; è il diritto grazie al quale la libertà del singolo individuo perviene all'esistenza ed è considerata valida come tale in forza della legge. In tal modo è stabilito il diritto, anche se sorgono relazioni in forma di proprietà privata che invece appartenerebbero propriamente allo Stato. Dunque, la validità dell'egoismo riferito alla libertà dell'individuo si contrappone al principio della chiesa, al principio del disinteresse. Le regole della monarchia feudale, basate sulla nascita, non sono però di natura castale, come in Egitto o in India. Secondo la gerarchia della chiesa, uno può da una condizione infima pervenire ad una posizione elevata. In Italia vi sono città e municipi che hanno difeso le loro libertà e che si sono fatti riconoscere i loro diritti nei confronti del potere secolare e spirituale. La libertà delle città trova il suo fondamento. Anche i capitani⁶⁴ in Italia rappresentano una fuoriuscita dal sistema feudale. D'altronde nel sistema feudale il diritto, per lo meno sul piano formale, era stabilito e riconosciuto. Passo dopo passo emergono le libertà, l'ordine borghese e conforme a leggi; e con esso stanno in relazione i mestieri, i commerci e le arti. Nell'arte è implicito il principio secondo il quale l'uomo produce e rappresenta da se medesimo ciò che è divino. Sebbene gli artisti fossero allora ancora molto pii ed avessero il disinteresse come principio interiore, tuttavia era da loro in quanto artisti, dalle loro qualità soggettive, che scaturivano rappresentazioni e raffigurazioni d'argomento religioso.

A ciò si collega il fatto che l'uomo, quel che appartiene al mondo, si sa in se stesso giustificato e tiene ferme determinazioni che si fondano sulla sua libertà soggettiva. Nell'esercizio d'un mestiere, l'individuo non può far conto che sulla sua libera attività; è l'individuo il principio motore e produttivo. Gli uomini sono giunti a sapersi liberi, a far riconoscere la loro libertà; essi sono pervenuti a scorgere, tramite il lavoro svolto dalle loro mani, che essi erano coloro che avevano la forza d'essere attivi in favore dei loro interessi e dei loro scopi. Si entra così nell'epoca del rifiorire d'arti e scienze ed in maniera tale che ci si volga all'opera degli antichi, opera che diventa oggetto di studio, il quale, in opposizione alla sfera del divino⁶⁵, viene chiamato *studia humaniora*, ossia studio in cui l'uomo è riconosciuto per il suo operare e per i suoi scopi. Che gli uomini siano qualcosa per se stessi ha dato agli uomini interesse per gli uomini che, proprio anche in quanto uomini, sono qualcosa. A questo è connessa la circostanza che la cultura formale, propria dello spirito scolastico, divenga universale. Con la conseguenza che il pensiero s'è ritrovato in se stesso: ne scaturisce l'antitesi tra l'intelletto e la dottrina, la fede della chiesa. Diviene universale la rappresentazione dell'antitesi secondo la quale l'intelletto può riconoscere come falso qualcosa che la chiesa difende. È importante che l'intelletto, il pensare in genere, si sia compreso in questo modo, sebbene in antitesi nei confronti di ciò che è positivo.

L'interesse per la filosofia antica

Il primo modo nel quale si fa strada la ricerca di ciò che è umano, con riguardo alle scienze, è l'interesse sorto in occidente verso l'opera degli antichi ed in particolare la cognizione della filosofia greca. Le filosofie antiche furono fatte tornare a nuova vita. Libera filosofia, sistemi frutto del pensare non sono ancora nati, tuttavia i sistemi filosofici antichi vengono ora risuscitati e rinnovati.

La cognizione acquisita dall'occidente degli originali greci va di pari passo alle condizioni politiche: la distruzione della Grecia e la conquista di Costantinopoli ad opera dei turchi. In questo frangente in cui si trovava l'impero greco, vennero inviati ambasciatori in occidente per impetrare l'aiuto della cristianità. Per lo più costoro erano greci dotti, uomini formati alla scienza, come Manuele Crisolora⁶⁶, i quali, come coloro che in séguito trovarono riparo in occidente, accrebbero la familiarità di quest'ultimo con il mondo greco. Petrarca apprese il greco da un monaco greco in un convento calabrese⁶⁷, dove s'erano rifugiati in parecchi dalla Grecia. Principalmente furono

riscoperte le filosofie antiche e possediamo ancora numerosi scritti dell'epoca che contengono elementi di filosofie antiche.

Tutte le scuole greche hanno trovato seguaci. Ad esempio v'erano aristotelici, platonici, eccetera, ma in un senso completamente diverso rispetto a quello scolastico. Particolarmente celebre è Pomponazzi. C'erano averroisti che disputavano dell'immortalità dell'anima in modo tanto veemente che ne dovette decidere un concilio⁶⁸. Questi aristotelici attingevano anche alla Scrittura. C'erano poi i platonici; il cardinale Bessarione, patriarca di Costantinopoli che giunse in occidente da Trebisonda⁶⁹, fece conoscere meglio Platone. Ed a Firenze Ficino lo tradusse. I Medici, protettori di arti e scienze, fecero venire alla loro corte dotti greci ed uno di essi⁷⁰ fondò l'Accademia platonica al cui vertice stava Ficino. È anche da menzionare⁷¹ il principe di Mirandola⁷². La filosofia epicurea fu resa nota più tardi ad opera di Gassend; ed anche quella stoica trovò i suoi cultori. Vengono nuovamente praticate, e da Reuchlin divulgate, anche la filosofia cabalistica e quella propriamente pitagorica (tutto viene mescolato in maniera confusa). L'entusiasmo per quel che era greco era tale che Reuchlin apprese il greco da un greco a Vienna. Reuchlin ha acquistato il merito d'aver impedito che, in base ad una deliberazione del parlamento, tutti i libri ebraici venissero bruciati. La filosofia stoica fu restituita alla vita da Lipsius⁷³. Trovò diffusione anche la versione ciceroniana della filosofia: una filosofia più popolare che però s'occupa di tutto ciò che si presenta nell'animo umano, cioè dei sentimenti. Questo è il suo pregio, tanto più significativo, quanto più allora dominava il disinteresse per il soggetto, disinteresse caratteristico della chiesa⁷⁴.

Le grandi individualità

Accanto alla pacifica ricomparsa della filosofia antica, colpiscono in modo particolare e sono degne di nota le figure nelle quali in quest'epoca s'esprime con veemenza e vivacità la sete di conoscenza, di speculazione, di sapere. Ci s'imbatte in molte grandi individualità: grandi per l'energia del loro carattere e del loro spirito e grandi per il loro amore delle scienze, e tuttavia in esse si scorge anche grande confusione sia quanto alle idee, sia quanto al modo di sentire dello spirito e del carattere. Il periodo abbonda di simili individui che si comportano nella maniera la più geniale, ma anche la più corrotta nel pensiero, nel sentimento, nelle relazioni con il prossimo.

Gerolamo Cardano (1501-1576) si distingue particolarmente tra questi. Di lui si hanno dieci volumi in-folio che includono la sua autobiografia, *De vita propria*, dove su di sé fa le affermazioni più dure che un uomo possa fare. Per dare un'idea di questa contraddittorietà, è utile un esempio. Dapprima egli discorre del suo destino prima di nascere. Sua madre avrebbe bevuto una sostanza per abortire e la sua nutrice morì di peste; suo padre era molto severo con lui; in séguito egli si dedicò alle scienze, divenne dottore in medicina e viaggiò molto. Fu professore di matematica a Milano⁷⁵, di medicina a Bologna e si recò diverse volte in Scozia; visse in mezzo a continue tempeste [scatenatesi] dentro e fuori di lui. Dichiara d'aver sperimentato le più aspre torture nel suo animo, provando poi la più grande gioia nell'infliggerle ad altri; si flagellava con violenza, si mordeva dita e labbra sino a piangerne, liberandosi così dall'afflizione dello spirito e trovando sollievo. Lo stesso vale per i suoi costumi, per la sua condotta e per la vita sociale: anche qui andava da un estremo all'altro: ora quieto, ora fuori di senno, ora diligente e laborioso, ora negligente; per perdere poi tutto al gioco. L'educazione che impartiva ai suoi figli, con questi presupposti, era naturalmente molto cattiva. Ad uno di essi fece amputare le orecchie per la sua dissolutezza. Un altro uccise la moglie e venne giustiziato con la spada. Cardano era famoso dappertutto come abile astrologo e fece l'oroscopo a parecchi re e principi, a questo fine si recò anche in Scozia. Era altresì un profondo matematico; per risolvere le equazioni di terzo grado ci si serve ancora della regola di Cardano⁷⁶. Di sé dice: «il mio spirito s'è formato in contatto con la scienza, sono ingegnoso, elegante, perbene, allegro, astuto, caritatevole⁷⁷, fidato, pieno d'inventiva, buono, autodidatta, attratto dalle cose meravigliose, sagace, sobrio, laborioso, timoroso di Dio, ciarliero, spregiatore della religione, perfido, sleale, mago, sfortunato, ce l'ho con le moltitudini⁷⁸, sono invidioso, sboccato, condiscendente, volubile, eccetera. In me vi è questa contraddizione riguardante la mia natura ed i miei costumi». Questo scrive nel suo libro *De vita propria*.

Tommaso Campanella⁷⁹ è anch'egli una mescolanza di tutti i possibili caratteri; nato a Stilo in Calabria nel 1568, morì a Parigi nel 1639. Abbiamo parecchie sue opere. Tra l'altro, trascorse venti-

sette anni di duro carcere a Napoli. La più parte dei suoi scritti che ci sono pervenuti furono composti durante la detenzione. Patì numerose burrasche sia interiori sia esterne.

In questo fermento, restano da menzionare Giordano Bruno e Vanini.

Giordano Bruno nacque a Nola presso Napoli nel XVI secolo. Se ne andò ramingo per molti paesi europei. A Napoli fu dapprima domenicano e mosse moniti severi sia circa diverse dottrine – della transustanziazione, dell'immacolata concezione – sia circa la crassa ignoranza dei monaci e la loro vita viziosa. Visse in molti Stati, a Ginevra al tempo di Calvino, a Lione ed a Parigi, dove affisse delle tesi per la pubblica disputa, secondo una consuetudine in voga all'epoca (Pico della Mirandola fece circolare per l'Europa novecento tesi sulle quali invitò a discutere a Roma, promettendo a coloro che fossero venuti da lontano il rimborso delle spese di viaggio). Le tesi bruniane s'opponavano agli aristotelici, ossia agli scolastici. Egli soggiornò anche a Londra ed in diverse università tedesche; ad esempio studiò a Wittenberg ed a Praga. Poi rientrò in Italia e per un lungo periodo si fermò indisturbato a Padova, infine fu catturato dall'Inquisizione a Venezia e, poiché non voleva ritrattare le sue convinzioni, fu condotto a Roma dove nel 1600 fu messo al rogo con l'imputazione d'eresia. Dinanzi alla morte si mantenne irremovibile.

Di rado i suoi scritti sono stati raccolti, poiché egli ne diede alle stampe dappertutto; la maggior parte di essi si trova nella biblioteca universitaria di Gottinga. Soprattutto Jacobi ha richiamato l'attenzione su di lui⁸⁰. Le notizie più esaurienti si trovano nella storia della filosofia di Buhle⁸¹.

A proposito di Bruno debbono venir considerati sia i suoi pensieri filosofici, sia ciò che viene chiamato la sua arte lulliana. Nelle opere di Bruno traspare principalmente il più vivace entusiasmo del pensiero. In genere la sua filosofia è spinozismo. La scissione tra Dio e mondo e tutte le relazioni concernenti l'esteriorità vengono messe da parte a beneficio dell'idea vivente d'unità del tutto. Più precisamente, i lineamenti principali del suo modo di vedere sono i seguenti⁸²: egli pone da un lato la materia come determinazione dinanzi alla quale sta la seconda determinazione, la forma. Quest'ultima è l'intelletto universale, la forma universale del cosmo che sta in rapporto con la produzione delle cose naturali, come l'intelletto umano sta in relazione con la formazione dei concetti; è l'artista interiore che dall'interno plasma la figura. Dall'interno della radice o del seme scaturisce il tronco, da questo il ramo e dal ramo i fiori. Tutto è fondato in se stesso. L'intelletto è intelletto agente, è causa, ma non solo causa efficiente, bensì anche intelletto formale che assume poi la determinazione di causa finale. Causa finale è una determinazione di scopo. Torneremo su questo punto a proposito della filosofia kantiana. Ciò che è animato sul piano organico – il cui principio è la vita, ciò che crea, ciò che si produce solo mediante la propria efficienza – resta presso di sé e si conserva: questo è lo scopo in genere. Dicendo 'scopo', non si deve pensare alla raffigurazione esteriore d'un intelletto, il quale forma uno scopo per sé e secondo questa determinazione foggia la materia esteriore. 'Scopo' designa l'attività determinata in se stessa, che però, rispetto a ciò che è diverso, non opera come mera causa, ma torna in se stessa e vi si mantiene. Questa è la forma.

Della materia s'è detto che è una determinazione. Ma il punto principale in Bruno è che egli afferma l'unità di forma e materia, che la materia è in se stessa vivente. Essa rappresenta ciò che permane, ed in quanto ciò che permane è qualcosa d'astratto, è anche privo di forma, pur essendo passibile di tutte le forme. Tuttavia la forma non viene posta nella materia dall'esterno, piuttosto la forma è immanente in essa, è identica con essa, di modo che la materia pone e produce essa stessa i mutamenti e le trasformazioni. Dunque, la materia è il presupposto d'ogni corporeità, è intelligibile, è ciò che è universale, è dotata d'intelletto, è in se stessa causa finale. Difatti Bruno si serve delle forme aristoteliche della *dy'namis*, della potenza (possibilità), e della realtà. Egli afferma che è impossibile ascrivere l'esistenza ad una cosa alla quale manchi la forza di essere. E qui ci s'imbatte nel modo attivo; l'una cosa presuppone l'altra: passività ed attività sono inseparabili. Se vi è da sempre un'efficienza, allora dev'esservi da sempre una facoltà per la quale si viene prodotti e creati. La perfetta possibilità dell'esistenza delle cose non può precedere l'esistenza reale, come non può seguirla. Tutto può esistere ed è il Tutto. Il principio primo è possibilità e realtà; l'una e l'altra costituiscono un principio indissolubile. Qui si trova una determinazione molto importante; nella facoltà d'operare si trovano sia forze sia la determinazione di diventare un effetto, d'esser prodotto, della materia. La quale però è niente, è un vuoto astratto, senza la forza, senza l'efficienza.

L'universo è natura ingenerata: è tutto ciò che può esser natura; la quale contiene tutta la materia nella forma immutabile della sua figura cangiante.

Questa è l'idea principale di Bruno. Riconoscere in ogni cosa l'unità di forma e materia è lo sforzo della ragione. Per penetrare l'unità, per scoprire i segreti della natura, è necessario indagare gli estremi, i termini ultimi, opposti e contraddittori, delle cose: estremi che Bruno chiama massimo e minimo. Bisogna che noi li indaghiamo. Le cose diventano intelligibili grazie a questi estremi; gli estremi debbono venir pensati come uniti e la loro unione esprime la natura infinita. Bruno afferma che il segreto peculiare e più profondo dell'arte è sviluppare dall'uno gli opposti, le sue antitesi, e rappresentare gli estremi come nulli. È un'impresa grandiosa; partendo dall'idea, rappresentare e riconoscere il suo sviluppo in modo che essa risulti necessaria: d'una necessità costituita di differenze e determinazioni le quali essa riconduce all'unità. È il principio originario, che altrove è chiamato forma; questo Bruno rappresenta con la nozione di minimo, di ciò che è più piccolo, ma che in pari tempo è anche ciò che è più grande: l'uno, il tutto⁸³. Secondo Bruno, nell'universo, il corpo non è distinto dal punto, il centro non è diverso dalla periferia, il maggiore dal minore; è il puro centro, che è dappertutto; come gli antichi credevano del padre degli dèi, esso ha la sua sede in ogni punto del cosmo. In ciò consiste l'idea fondamentale di Bruno. Da queste ricerche traspare l'entusiasmo d'un animo nobile e d'un pensare profondo.

Il secondo tema, connesso a quest'idea generale, è l'arte lulliana. La denominazione deriva da Raimondo Lullo, *doctor illuminatus*, autore dell'*Ars magna Lulliana*⁸⁴. Egli visse nel XIII secolo: era nato a Palma di Maiorca nel 1235. Era di natura esuberante e si faceva prendere da ogni sorta di cose. Trascorse la gioventù nei bagordi. In séguito visse in solitudine come un eremita. In questo periodo ebbe una quantità di visioni, allora nella sua irascibile e focosa natura si destò l'impulso irresistibile di diffondere il cristianesimo presso i maomettani d'Asia e d'Africa. Dove subì prigionia e maltrattamenti, a causa dei quali morì in Africa nel 1315. Visse a lungo a Milano⁸⁵ e Parigi, ed apprese l'arabo per compiere l'evangelizzazione presso i maomettani. Ricercò anche l'appoggio di tutti i re d'Europa e del papa. Oltre che di propagare il cristianesimo, s'occupò della sua arte, che si riferisce al pensare, e più precisamente all'enumerazione ed alla disposizione delle determinazioni concettuali, delle categorie pure: disposizione sotto la quale cadono tutti gli oggetti e secondo la quale tutti gli oggetti possono venir determinati. Egli ha stabilito nove classi di cose descrivendole in nove⁸⁶ cerchi, ognuno dei quali prevede una rappresentazione grafica; una parte di essi è mobile, un'altra immobile; grazie alle regole di rotazione, per cui i predicati di volta in volta vengono a coincidere l'uno con l'altro, la scienza universale, tutto ciò che è concreto, poteva venir perfettamente sviscerato secondo proprie determinazioni di pensiero. Per ogni classe erano stabiliti nove predicati, nove determinazioni. Prima vengono nove predicati assoluti (saggezza, bontà, valore, unità⁸⁷, forza, volontà, virtù, verità, eternità, magnificenza); poi nove predicati relativi (diversità, uguaglianza, opposizione, inizio, centro, fine, grandezza, piccolezza⁸⁸); seguono altre nove categorie (dove, che cosa, di che cosa, perché, per qual motivo, quanto grande, eccetera⁸⁹); ed ancora nove sostanze⁹⁰ (Dio, uomo, angelo, cielo, *elementarium*, *instrumentarium*, eccetera⁹¹). Tutto questo, come s'è notato, Lullo ha disposto su dei cerchi ed in forza della combinazione dei predicati vengono determinati gli oggetti concreti ed in genere tutte le scienze e la conoscenza. Questa è l'arte di Lullo.

Qualcosa di simile fa Bruno, perfezionando l'arte lulliana. Nei *Topici*, Aristotele stabilisce una connessione fra tutte le categorie, fra tutte le idee e nozioni generali, e vi associa la mnemotecnica. Alla quale si riconduce anche l'autore dell'*Ad Herennium* (nelle opere di Cicerone)⁹². Si tratta di certe immagini che si fissano nella fantasia. Ad esse si riconducono tutte le singole raffigurazioni di tutti i contenuti e di tutti gli oggetti particolari che si vogliono imparare a memoria. Ad esempio, se si deve memorizzare un discorso o un'enumerazione, si riporta ad un'immagine ogni rappresentazione del primo o della seconda, disposta secondo una serie. Così la prima immagine, ad esempio Ercole, può esser classificata in modo alfabetico: Abimelech, Achille, Aronne, eccetera⁹³. Dando prova d'un'ingegnosità peraltro superficiale, ad esempio partendo da Abimelech, re di Gerara, bisogna istituire una connessione tra il contenuto da ricordare e l'immagine che sottende l'elenco alfabetico; associando il contenuto all'immagine, lo tolgo dal pensiero e lo leggo come fosse scritto su una tabella. La difficoltà sta tutta nello stabilire un collegamento tra contenuto ed

immagine. È un'arte da poco. Chi è esercitato può facilmente mandare qualcosa a memoria.

L'arte di Lullo e l'impegno di Bruno si svolgono in relazione alla mnemotecnica, anche se in Bruno le tabelle non sono solo immagini esteriori, come avviene nelle mnemotecniche più antiche, - bensì un sistema d'idee, di determinazioni del pensiero, di rappresentazioni generali. Bruno perviene a quest'arte partendo dalle sue idee universali, di cui s'è detto⁹⁴; l'intelletto in generale, la forma infinita, l'intelletto attivo, è la prima cosa, è il fondamento, che poi si sviluppa; è come la forma dei neoplatonici; la luce della sostanza viene fuori dalla luce primigenia, dal *primus actus lucis*; le molte sostanze ed i molti accidenti non possono ricevere la piena luce: essi sono contenuti nell'ombra formata dalla luce. Lo sviluppo della natura infinita avanza di momento in momento. Le singole parti di essa, le cose create, non sono la natura infinita in sé e per sé, ma solo un'ombra dell'idea originaria, del primo atto della luce.

Bruno è autore anche del *De umbris idearum*⁹⁵. Da ciò che è primo e superessenziale, dall'ὑπερουσία⁹⁶, si progredisce verso le essenze e da queste si passa a quel che esiste nella realtà: che ne contiene tracce, immagini, ombre: le quali, dunque, in parte si presentano come cose materiali e naturali; in parte, invece, attengono alla sensazione ed alla percezione, cosicché siano conosciute. Le cose s'allontanano dalla luce originaria in direzione delle tenebre. Però, nell'universo, tutte le cose sono strettamente collegate: ciò che è materiale con ciò che è spirituale, il tutto con la parte, e v'è dunque un principio, un primo, un ultimo: ed al suono della lira d'Apollo universale (locuzione d'Eraclito che vale: armonia universale, forma universale) i gradi infimi sono ricondotti ai superiori, poiché tutto è un'unica essenza. Il progresso è come il regresso. La natura, entro i suoi limiti, produce tutto da tutto e così l'intelletto può anche conoscere tutto da tutto. L'intelletto primo emana la sua luce dall'interno all'esterno, per poi di nuovo riceverla dall'esterno. Ogni cosa particolare può, in base alla sua capacità, cogliere qualcosa della luce. Ciò che qui è contrasto nell'intelletto originario è armonia. Si ha il dovere di ricercare con cura i gradi, l'ordine del progresso. «Cerca, dunque, esclama egli, d'identificare le immagini ricevute, in tal modo non affaticherai la tua memoria e conoscerai l'ordine universale, il ritmo universale»⁹⁷.

Ecco quel che Bruno tenta di sviluppare; egli espone il sistema universale di questo sviluppo ed osserva in dettaglio come le caratteristiche delle cose naturali corrispondano alle determinazioni che appaiono entro l'intelletto soggettivo. Egli espone la natura della forma originaria; la ὑπερουσία è essere, è bene, è unità; questo, all'incirca⁹⁸, è preso in prestito da Proclo. Il bene è la vita e l'unità è ciò che è capace di ricondurvi. Egli prende in esame il mondo fisico e metafisico, enuncia ed espone il sistema di questi principi e la maniera nella quale ciò che è anche qualcosa di pensato e d'intelligente appare come naturale. Il pensare è attività e secondo il suo modo di vedere esso, da un lato, rappresenta interiormente, per mezzo d'una scrittura interna, ciò che la natura rappresenta invece in maniera esteriore, per mezzo d'una scrittura esterna. L'intelletto accoglie in se stesso la scrittura esteriore della natura e la scrittura interiore è riprodotta in quella esteriore; è una forma che si sviluppa. È un unico e medesimo principio quello che s'organizza nel mondo esterno e che nell'uomo pensa. Bruno si sforza di definire questi modi di scrivere. Egli prende le mosse da dodici forme fondamentali: *species, simulacra, imagines*, eccetera⁹⁹. A questo ha dedicato parecchie opere: *De simulacris, De imaginibus, De sigillis*¹⁰⁰; l'apparenza delle cose consiste in lettere e segni che corrispondono a nozioni del pensiero.

Bruno comincia a pensare l'unità assoluta e concreta e tenta di cogliere e mostrare l'universo nel suo sviluppo, entro il sistema delle determinazioni di esso, e come ciò che è esteriore sia segno delle idee. Questi i due significativi aspetti colti da Bruno.

Vanini. Come Bruno, divenne un martire della filosofia. Lucilius Caesar Vanini nacque nel 1583 a Taurisano presso Napoli¹⁰¹ e fu messo al rogo a Tolosa nel 1619. Egli girò in lungo ed in largo, fu conquistato dalla lettura di Cardano. Visse a Ginevra e Lione, ed una volta cercò scampo in Inghilterra, a Parigi fu citato in giudizio. L'accusatore gli imputò d'esser blasfemo. In sua difesa Vanini produsse al tribunale una pagliuzza e disse che quella bastava a convincerlo dell'esistenza di Dio. A Tolosa gli venne strappata la lingua e fu bruciato. Tuttavia il processo fu poco chiaro e fu il frutto più d'inimicizia personale che d'altro. L'arte ha trovato ricetta entro la chiesa cattolica; ma non appena sorse il libero pensiero, essa non ha potuto accettarlo, se ne è distinta e se ne è vendicata, sacrificando Bruno e Vanini. Così il pensare libero s'è diviso dalla chiesa cattolica ed è

ad essa restato antitetico.

Di Vanini restano due opere; una s'intitola *Amphitheatrum aeternae providentiae divino-magicum, christiano-physicum, nec non astrologo-catholicum, adversus veteres Philosophos, Atheos, Epicuros, Peripateticos et Stoicos*, [Lugduni] 1615. Una refutazione di filosofi antichi, atei, epicurei, eccetera, dove Vanini espone le loro filosofie ed i loro argomenti con molta eloquenza, sebbene la confutazione risulti debole. La seconda si chiama *De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis* [[*dialogorum inter Alexandrum et Jul. Caesarem*]] [libri quatuor], [Lutetiae] 1616¹⁰². Si tratta di ricerche su materie di fisica ed altre, in forma di dialoghi, tali però che l'autore non paia prender partito per l'una tesi o per l'altra¹⁰³. Vanini tende a considerare la natura come divinità, a ritenere che tutto s'origini in modo meccanico e che la natura, l'universo, nella sua composizione, possa venir compreso mediante cause meccaniche.

Egli discorre anche dell'antitesi tra la chiesa e la dottrina frutto della conoscenza propria della ragione, ed assicura che mediante la ragione si perviene a pensieri che non possono venir refutati con [nessun] argomento; ma poiché essi contraddicono la chiesa, il cristiano deve sottomettersi alla fede ed egli vi si sottomette, poiché la ragione non intende tutto. Vanini sollevò obiezioni contro la provvidenza e produsse argomenti e ragioni a favore della tesi che la natura è Dio. Al personaggio d'un dialogo fa dimostrare¹⁰⁴ che il diavolo è più potente di Dio e che il diavolo, e non Dio, governa il mondo. Tra gli altri, egli adduce i seguenti motivi: Adamo ed Eva hanno peccato contro la volontà di Dio portando alla rovina ed all'infelicità l'intero genere umano. Anche Cristo venne crocifisso ad opera della potenza delle tenebre. Così si dimostra che il diavolo la vince su Dio. Dio vuole che tutti gli uomini siano beati. Ma Vanini eccepisce che i giudei sono lontani da Dio; e che i cattolici sono pochi e se da essi si tolgono eretici atei adulteri meretrici ubriaconi eccetera, ne restano ancor meno; così si vede con chiarezza la preponderanza del diavolo. Questi sono argomenti razionali, caratteristici dell'intelletto, non sono confutabili, nonostante ciò ci si deve sottomettere alla fede ed è quello che egli fa – come egli stesso afferma –, sebbene la ragione professi quelle convinzioni. Ma Vanini non fu creduto. Si dà per scontato che se la ragione scopre qualcosa di determinato e questo non è refutabile, nessuno potrebbe con serietà rifiutare di aderirvi o credere qualcosa che è ad esso opposto; non si crede che la fede sia più forte del punto di vista razionale.

In quest'epoca ci s'imbatte in molte altre notevoli personalità che sogliono venir citate nella storia della filosofia, come Michel de Montaigne, [Pierre] Charron, Machiavelli. Tuttavia costoro non appartengono propriamente alla filosofia, bensì alla cultura in genere. Le loro fatiche, i loro scritti sono filosofici in quanto costoro li hanno attinti da se stessi, dalla loro coscienza, dalla loro esperienza, dalle loro osservazioni e dalla loro vita. Un simile modo di procedere, di conoscere, è diametralmente opposto a quello scolastico, sino allora dominante. In costoro si trovano pensieri sottili e molto originali circa la vita umana, il diritto, il bene: la loro è una filosofia della vita tratta dalla sfera dell'esperienza umana come essa si svolge nel mondo, nel cuore e nello spirito dell'uomo; costoro hanno compreso e comunicato simili esperienze e l'hanno fatto in maniera in parte amena, in parte istruttiva: e quanto al principio al quale essi attingono, si distinguono del tutto dalle fonti e dai metodi della conoscenza vigenti sino allora. Tuttavia, in quanto costoro non prendono ad oggetto delle loro ricerche la domanda suprema della filosofia, ed in quanto non svolgono i loro ragionamenti a partire dal pensiero come tale, ebbene essi non rientrano propriamente nella storia della filosofia. Essi hanno contribuito a far sì che l'uomo prendesse maggior interesse a ciò che lo riguarda, alla sua esperienza, alla sua coscienza, eccetera; che l'uomo nutrisse confidenza in se stesso; che per l'uomo questo avesse valore. In ciò consiste il loro merito principale. Il loro contributo si concentra sulla cultura in genere ed in particolare sulla cultura filosofica.

La Riforma

A questo punto è da menzionare un mutamento che ci riguarda a causa del principio universale che in esso è sommamente riconosciuto e giustificato. Bruno, Vanini e gli altri ai quali s'è accennato vissero tutti durante l'età della Riforma e poco dopo. La Riforma caratterizza questo periodo.

I primi passi di questo principio – il principio del pensare propriamente umano, del sapere propriamente umano, dell'attività umana come tale, del diritto caratteristico dell'uomo, del

confidare in se stesso dell'uomo – s'erano già registrati in precedenza. È il principio di trovare soddisfazione nella propria attività, entro la propria ragione e fantasia, eccetera, di trovar piacere in ciò che si è capaci di creare, nelle proprie opere e di considerarle qualcosa di lecito e di giustificato ed anzi di riguardarle come qualcosa in cui l'uomo è giusto e doveroso che ponga il suo interesse. Dunque, si tratta dell'inizio della riconciliazione dell'uomo con se medesimo. Questo valore di ciò che è soggettivo ha ora bisogno d'una conferma superiore, anzi della conferma suprema, affinché sia perfettamente legittimato e divenga dovere assoluto. A questo fine è necessario che esso venga colto nella sua configurazione più pura.

La convalida la più elevata di questo principio diviene ora quella religiosa, di modo che il principio della pura spiritualità, dell'autonomia personale, venga riconosciuto in rapporto a Dio e con Dio; esso è allora santificato mediante la religione. La mera soggettività, la pura libertà propria dell'uomo – per la quale l'uomo possiede un volere che tende a questo o a quello scopo – non è ancora giustificata per sé, e la barbara caparbieta capace di procurarsi soddisfazione solo perseguendo obiettivi soggettivi privi di consistenza dinanzi alla ragione non risulta affatto giustificata. Ma quand'anche la volontà abbia scopi e determinazioni confacenti alla forma della razionalità – come ad esempio il diritto, la mia libertà: non come libertà d'un soggetto particolare, bensì come libertà dell'uomo in genere, come diritto fissato per legge, come diritto che appartiene tanto a me quanto all'altro – ebbene quand'anche la volontà riceva la forma dell'universalità, in essa dapprima si trova solo l'aspetto della liceità, ed è già molto che essa sia riconosciuta non come qualcosa di meramente soggettivo, né come qualcosa di peccaminoso in sé e per sé. Industria, arte, eccetera vengono così suggellate mediante il principio che connota l'attività che mi è propria, in quanto essa si dispieghi in maniera lecita.

Tuttavia questo implica che, in un primo tempo, il principio sia limitato, quanto al suo contenuto, a particolari sfere d'oggetti. Il principio dell'attività riceve la sua completa convalida solo quando venga stabilito e riconosciuto con riferimento all'oggetto che esiste in sé e per sé, Dio, e con ciò venga compreso nella sua perfetta purezza, libero da impulsività e da scopi finiti. L'uomo riceve in se stesso la certezza del suo valore con riguardo a Dio. La fede luterana riposa sul fatto che l'uomo si trova in relazione con Dio e solo in questa condizione l'uomo come tale appare ed ha esistenza; la sua devozione, la speranza per la sua salvezza e tutto ciò che si riconduce a questo esigono che il suo cuore, ciò che esso ha di più intimo, il suo sentimento, la sua convinzione, il suo modo di pensare, ciò che gli appartiene nel senso più peculiare si riassumano in questo. La sua soggettività è la base, e solo l'interiore certezza di se stesso può esser chiamata in causa rispetto a Dio. L'uomo deve provare rimorso all'interno di se stesso, il suo cuore deve riempirsi d'autentico spirito santo. In tal modo il principio della soggettività, del puro riferirsi a se stesso, della vera libertà, su cui tutto si fonda, non solo viene riconosciuto, ma si richiede anche che nel culto e nella religione solo esso importi. La convalida più forte di questo principio è appunto che davanti a Dio solo esso ha valore; principio della libertà cristiana è solo la fede, il proprio cuore, la vittoria e l'entusiasmo del proprio cuore.

Ecco come per la prima volta viene fissato il principio della libertà cristiana e viene portato alla coscienza, alla coscienza vera. Con ciò è posto all'interno dell'uomo un luogo che è il solo a contare davvero: l'unico luogo dove l'uomo si trovi presso di sé e presso Dio; ed è presso Dio solo in quanto sia presso di sé. È giocoforza che mi senta a casa all'interno della mia coscienza; la pace domestica non deve venir turbata, nessuno deve presumere di far valere rispetto ad essa una qualche autorità. Dinanzi a me stesso, qualsiasi esteriorità è bandita: come avviene per l'esteriorità dell'ostia. Sono in relazione con ciò che è divino solo nel godimento e nella fede. La distinzione tra laici e clero è soppressa; non vi sono più laici, infatti, con riguardo alla propria fede, ciascun laico è destinato a restare solo con se stesso. L'imputazione cade nell'ambito del diritto dell'individuo; nessuno può subentrare al mio posto, la mia responsabilità non può venir surrogata da nessuna autorità. Le opere buone sono qualcosa d'esteriore; senza il sentimento, senza la presenza dello spirito in se stessi, non sono niente; come il cuore è in se stesso per sé, così esso si pone in relazione a Dio: senza mediazioni, senza bisogno della Vergine o dei santi.

La grandezza del principio sta nel fatto che, in presenza del rapporto assoluto con Dio, ogni esteriorità svanisce. Qualsiasi estraniamento di sé, come dipendenza o servitù, sparisce. Sono tolti di

mezzo anche le preghiere ed i vocaboli scientifici in una lingua sconosciuta¹⁰⁵. L'uomo, nel linguaggio, è produttivo in quanto concepisce. Mediante il linguaggio l'uomo apre la strada alla prima forma d'esteriorità; ciò che l'uomo si raffigura se lo raffigura anche al suo interno come un linguaggio; si tratta della prima, più semplice, forma di produzione, d'esistenza, mediante la quale affiora alla coscienza ciò che è dentro di lui. Ma questa prima forma sarebbe qualcosa di manchevole, d'estraneo, se l'uomo dovesse ricevere ed esprimere in una lingua sconosciuta ciò che più lo coinvolge. Quest'interruzione del primo emergere dell'uomo da sé in direzione dell'interno della coscienza viene soppressa grazie a questo principio. Esser presso di sé, esser presso ciò che si ha di più proprio, parlare la propria lingua, pensare e rappresentare nella propria lingua, ebbene tutto questo spetta alla figura della liberazione. E ciò è della più alta importanza. Lutero non avrebbe portato a termine la sua riforma senza la traduzione in tedesco della Bibbia. Senza questo, la Riforma non avrebbe avuto significato universale; senza il poter pensare nella propria lingua, la libertà soggettiva non sarebbe stata promossa.

Il principio della soggettività diventa un aspetto della religione ed ottiene con ciò un riconoscimento assoluto: in complesso esso è colto nella forma per la quale può esser solo un momento della religione. Trova così compimento il comandamento cristiano d'adorare Dio in spirito¹⁰⁶. Dio, che è spirito, si dà solo sotto la condizione propria della spiritualità libera del soggetto: solo questa è in grado di porsi in relazione con lo spirito; un soggetto nel quale non vi è libertà non è in grado d'assumere un'attitudine spirituale, non adora Dio in spirito. Questo è il contenuto universale del principio.

È da osservare che la sua prima enunciazione avviene nella religione; in tal modo esso riceve la sua giustificazione assoluta; dapprima esso appare solo con riguardo ad oggetti religiosi e non ancora esteso all'ulteriore sviluppo della vita che caratterizza il principio soggettivo medesimo. L'uomo perviene alla coscienza d'esser riconciliato in sé e di potersi riconciliare per sé. In tal senso, nella sua realtà, l'uomo guadagna anche un'altra figura; l'animo vigoroso, la certezza hanno il diritto di possedere una buona coscienza. Una vita devota per sé, che sia abile e che sappia anche godere, non è più riguardata come qualcosa alla quale rinunciare, ma è la rinuncia monastica quella alla quale s'è rinunciato. Tuttavia il principio non è ancora esteso ad un contenuto più ampio.

Inoltre il contenuto religioso viene colto come esso è per la rappresentazione, per la memoria, in quanto esso ha configurazione storica. In tal modo, nella libertà spirituale s'intravede l'inizio, la possibilità, di qualcosa di non spirituale. La fede antica propria della chiesa, il credo, è lasciata com'era. Il contenuto, essenzialmente speculativo e fornito d'un aspetto storico, è assunto e mantenuto in questa forma secca: esso viene creduto in questa forma e dal soggetto deve venir accolto nella coscienza morale come ciò che è certo, come ciò che è vero, e deve venir riguardato come la suprema verità.

A questo si collega il fatto che il conoscere speculativo – il contenuto dommatico elaborato in maniera speculativa – è messo completamente da parte. Si sentiva il bisogno che l'uomo accertasse in se stesso la sua avvenuta riconciliazione, la sua redenzione, la sua salvezza, la relazione istituitasi tra spirito soggettivo e spirito assoluto. La forma della soggettività come fede, struggimento, penitenza, conversione emerge come l'elemento preponderante: in modo che ciò che conta sia solo il contenuto della verità, l'essenza di Dio, e tuttavia la dottrina si presenta nella figura nella quale, in un primo momento, appare per la rappresentazione. Non sono stati respinti solo qualsiasi finitezza, esteriorità, scissione, qualsiasi formalismo fatto valere dalla filosofia scolastica, e con ragione; ma è stato anche posto da parte lo sviluppo filosofico della dottrina della chiesa: ciò in relazione al fatto che il soggetto s'è concentrato su se stesso, s'è sprofondato nel proprio cuore. La penetrazione in se stessi, la penitenza, la resipiscenza, la conversione, l'occuparsi di se stesso da parte del soggetto, è l'aspetto che all'inizio s'è dovuto mettere al primo posto. Il soggetto non è sprofondato nel contenuto; anzi esso ha rigettato la secolarizzazione del contenuto universale e con essa anche i primi passi mossi in questa direzione dallo spirito; lo sviluppo speculativo è lasciato da parte e respinto.

Ancor oggi, nella dommatica della chiesa cattolica, si trovano reminiscenze e per così dire eredità delle nozioni filosofiche della scuola alessandrina; nella dommatica cattolica vi è molto di filosofico e di speculativo; invece nella dottrina protestante, nella dommatica protestante – in quanto

in essa si trova ancora qualcosa d'obiettivo e se non è interamente svuotata – il contenuto è presente più in maniera storica, ragion per cui la dottrina è inaridita. Nella chiesa cattolica il legame fra teologia e filosofia è sempre stato reputato il punto principale. Mentre, nella chiesa protestante, il principio religioso soggettivo s'è separato dalla filosofia. Per poi risuscitarvi in modo vero.

Dunque, nel principio della Riforma è compreso il contenuto religioso della chiesa cristiana in genere, ma in maniera tale che esso riceva la sua conferma mediante la testimonianza dello spirito: esso in tanto vale per me, in quanto vale nella mia coscienza morale, nel mio cuore. È quanto Cristo ha detto: «Se osserverete i miei comandamenti, vi avvedrete che ciò che insegno è la verità»¹⁰⁷. Il criterio della verità dipende da come essa si mostra e si dà nel mio cuore. Se la verità esiste, deve manifestarsi nel mio cuore. Il mio spirito è retto solo se sta in questo modo in questo contenuto. Non appena il contenuto è nel mio cuore, si dà la verità.

D'altronde il contenuto non presenta in se stesso la conferma che esso ha ricevuto dalla teologia filosofica e dal pensare speculativo, dal fatto che l'idea speculativa si faccia valere in esso. Né riceve la conferma storica di cui gode un contenuto in quanto esso presenti un aspetto fattuale in forza del quale se ne raccolgano testimonianze esterne, e la sua esattezza venga determinata in base ad esse; invece la dottrina ha da esser convalidata come vera ad opera del mio spirito, ad opera del mio cuore, con la penitenza, la conversione e la letizia dell'animo in Dio. Si sono prese le mosse dalla dottrina, dal contenuto esteriore, tuttavia ciò costituisce un inizio esteriore, anche se in verità necessario. Ma accolta come tale, senza nessun riferimento a me stesso, a come il mio spirito ed il mio cuore si mettono in relazione con me, la dottrina, propriamente, non ha nessun senso. Ora l'inizio, in quanto battesimo cristiano ed educazione cristiana, in quanto preparazione dell'animo alla pietà, è connesso con l'esigenza d'una manifestazione esteriore. La verità del vangelo, della dottrina cristiana, esiste solo nel rapporto autentico che s'instaura con essa, e questo appunto riposa su quel che s'è detto: che l'animo si ricostituisca in se stesso, si santifichi in se stesso, venga santificato: solo in una simile santificazione dell'animo si trova il criterio del vero contenuto. Solo in forza d'una tale santificazione il contenuto è vero. Del contenuto non vi è da fare nessun altro uso, tranne quello edificante che serve¹⁰⁸ al risveglio entro se stesso dell'animo.

Una diversa ed erronea attitudine è quella dettata dal moderno principio secondo il quale il contenuto del Nuovo Testamento sarebbe da considerare al pari degli autori antichi greci e latini, in maniera critica, storico-filologica. Senonché, il contenuto ha un senso essenzialmente per lo spirito e solo per lo spirito; voler dimostrare la verità della religione cristiana in un modo esterno e storico significa cominciare male: come fa l'ortodossia¹⁰⁹. Significa prendere il contenuto nella forma di qualcosa che è privo di spirito.

Dunque questa è la prima attitudine dello spirito nei confronti del contenuto: questo è sì essenziale, ma è non meno essenziale che con esso si metta in relazione lo spirito santo e santificante. Tuttavia lo spirito è essenzialmente anche spirito capace di pensare. Il pensare come tale deve svilupparsi in esso: essenzialmente come forma dell'unità intima dello spirito con se stesso. Il pensare deve pervenire alla distinzione, alla visione di questo contenuto e trapassare nella forma della più pura unità dello spirito con se medesimo. In un primo momento, pensare è pensare astratto. Esso si mostra immediatamente per quel che è, e perciò implica ancora un rapporto con la religione, con la teologia. Il contenuto di cui si discorre, per quanto assunto in modo esteriore e storico, deve però essere anche religioso: in esso dev'esser presente la manifestazione della natura di Dio. Con questo si fa avanti l'esigenza che il pensiero, per il quale è data la natura interna di Dio, s'esprima anche con riguardo a questo contenuto. In quanto il pensiero è dapprima intelletto e metafisica dell'intelletto, dal contenuto è cancellata la speculazione, l'idea razionale, ed esso viene reso qualcosa di vuoto, privo di significato assoluto, cosicché resti solo una storia esterna che riveste ben poco interesse rispetto al contenuto assoluto.

La terza attitudine è quella del pensare speculativo, concreto, razionale. Stando al punto di vista citato ed al modo in cui il contenuto religioso e la sua forma vengono determinati, in un primo momento il contenuto speculativo come tale, e la sua più ravvicinata attualizzazione, viene trascurato dalla religione, e parimenti viene dapprima dimenticato come questo contenuto sia stato arricchito dai preziosi contributi forniti dalla filosofia antica e dalle idee profonde di tutte le precedenti religioni orientali, eccetera. Il contenuto possiede obiettività, ma quest'obiettività

significa esclusivamente che il contenuto obiettivo dev'esser solo l'inizio: non esiste per sé, come un contenuto fondato in se stesso¹¹⁰, come fosse storia esterna, ma è solo l'inizio a partire dal quale l'animo deve formarsi spiritualmente in se stesso e santificarsi. Pertanto sono stati messi da parte tutti gli arricchimenti del contenuto mediante i quali esso è diventato filosofico. Solo più tardi lo spirito, come pensante, si sprofonderà di nuovo in se stesso per essere razionale e concreto.

Il principio della Riforma esprime il momento dell'essere in sé dello spirito, dell'esser libero, del pervenire a se stesso; libertà significa mettersi in relazione con se stesso entro un contenuto determinato. La vita dello spirito consiste nel tornare in se stesso entro ciò che è determinato, entro ciò che è altro. Ciò che resta nello spirito come qualcosa d'altro da esso è qualcosa di non assimilato, di morto. In tanto lo spirito non è libero, in quanto esso entri in rapporto con qualcosa che è diverso da esso, in quanto in esso permanga qualcosa d'estraneo che dovrebbe costituire la sua essenza. La determinazione in virtù della quale lo spirito è essenzialmente libero in se stesso, è presso se stesso, ebbene quest'aspetto astratto esprime la determinazione fondamentale. In quanto ora lo spirito si volga al conoscere, alle determinazioni spirituali, in quanto si guardi intorno ed emerga entro un contenuto in genere, esso agisce come fosse nel suo elemento, che vuole possedere come ciò che gli spetta e nel quale essenzialmente vuole affermarsi. Il contenuto è ciò che è in sé e per sé, eppure è ciò che appartiene ad esso. Muovendosi all'interno di quest'elemento suo proprio, del suo contenuto, e progredendo verso il conoscere, entro un simile elemento lo spirito si muoverà dapprima come qualcosa di concreto, poiché è un essere concreto. Una proprietà del genere si connota da un lato come proprietà universale esteriore, come essenza del mondo naturale e finito, e dall'altro come proprietà interiore, come aspirazione al divino e conoscenza di esso¹¹¹.

Il terzo periodo: la filosofia moderna

Innanzitutto dobbiamo considerare la figura concreta del conoscere che caratterizza il terzo periodo. È da prendere in esame l'emergere del pensare per sé¹ secondo la sua figura concreta. Ora esso si presenta essenzialmente come qualcosa di soggettivo, che implica la riflessione del suo essere in se stesso, sicché, in genere, vi è un'antitesi all'interno di ciò che è. L'interesse è solo quello di risolvere il contrasto, di comprendere la conciliazione spinta al suo punto più estremo, di cogliere il dissidio tra essere e pensare al suo grado più astratto ed elevato. D'ora innanzi ogni filosofia ha interesse per quest'unità.

Poiché il pensare astratto per sé muove dalla filosofia, dapprima abbandoniamo l'unità di questa con la teologia; la filosofia se ne separa, come presso i greci si divide dalla mitologia propria della religione popolare e solo in ultimo, nella filosofia alessandrina, andò di nuovo in cerca di questa forma per il pensare, riconciliando con esso le raffigurazioni mitologiche. Dunque, abbandoniamo l'unità di teologia, religione², e filosofia. Tuttavia, in sé, il legame tra esse resta, infatti la teologia è assolutamente la stessa cosa della filosofia e dalla filosofia non può scindersi. La teologia ha sempre a che fare con pensieri che essa porta con sé e questi pensieri, questa metafisica 'privata', sono poi le riflessioni generali e le opinioni proprie dell'epoca. Se essa s'aiuta con la metafisica casalinga³, allora si ha un intelletto non sviluppato, un pensare non critico: essa risulta collegata con particolari convinzioni, ma è priva di fondamenti. Certo in essa vigono leggi universali, ma simili pensieri sono solo rappresentazioni, che implicano giudizi, criteri, decisioni; le rappresentazioni universali non sono altro che quello, caratteristico della riflessione, in cui ci s'imbatte percorrendo la strada maestra: sono quel che vi ha di più superficiale. Allorché compare il pensare per sé, ci separiamo dalla teologia. Anche se in un primo tempo si mantiene ancora la parvenza dell'unità fra teologia e filosofia, come in Jakob Böhme.

Ora lo spirito si trova e si muove sul suo territorio: in parte il mondo esterno e finito, in parte il mondo interiore, dapprima quello cristiano. L'aspetto più prossimo da considerare è, per così dire, lo spirito entro il suo mondo concreto, in quanto si trova nel suo proprio dominio, ossia il metodo concreto del conoscere.

I due primi filosofi da trattare sono [Francis] Bacon e Böhme; poi Descartes e Spinoza, insieme a Malebranche; in terzo luogo, Locke, Leibniz e Wolff ed infine Kant, Fichte e Schelling. In senso proprio solo con Cartesius comincia la filosofia dell'età moderna: il pensare astratto.

1. Bacon e Böhme

In generale si chiama filosofia baconiana un modo di filosofare che si fondi sull'esperienza, sull'osservazione della natura esterna o spirituale e dell'uomo, prendendone in esame le sue inclinazioni, desideri ed aspettative legittimi e razionali. Alla base sono poste delle osservazioni, dalle quali vengono tratte conclusioni: grazie a queste ultime vengono stabilite le idee valide in

modo universale e le leggi d'un certo ambito dell'esperienza. Tuttavia in Bacon questa maniera di filosofare non è ancora molto sviluppata; egli è solo un principiante, sebbene sia considerato un caposcuola, se proprio se ne vuole menzionare uno.

Sul *leader* della filosofia dell'esperienza sono tramandate le seguenti informazioni biografiche. Con riguardo alle biografie dei filosofi moderni, in genere si può osservare che sono completamente diverse rispetto a quelle dei filosofi antichi. In quest'ultimo caso, la filosofia determina la condizione sociale dell'individuo: poteva accadere, e spesso accadeva, che l'individuo vivesse anche come filosofo, ossia che la sua situazione sociale fosse influenzata dal peculiare scopo della sua vita interiore. Si aveva a che fare con individualità plastiche⁴. Nel medioevo s'occupano di filosofia soprattutto il clero ed i dottori in teologia. Nel periodo seguente, di transizione fra medioevo ed età moderna, i filosofi si mostrano in lotta: in lotta interiore con se stessi ed in lotta esterna contro le situazioni nelle quali s'imbattono; essi vivono in modo selvaggio ed inquieto. In epoca moderna le cose vanno ancora diversamente; i filosofi hanno una precisa condizione sociale, appartengono ad una qualche classe all'interno dello Stato; essi si trovano entro certi rapporti civili, o prendono parte alla vita pubblica, o sono persone private la cui condizione non li isola da altre relazioni. La differenza sta nella situazione generale. Nell'età moderna il mondo esterno s'è quietato, è in ordine; si sono costituite le classi, certi stili di vita, il principio mondano s'è riconciliato con se medesimo: le relazioni mondane si sono organizzate in maniera razionale secondo la loro propria specifica natura. Quest'organamento universale e ragionevole è d'una potenza tale che ciascun individuo vi rientra. Avviene allora che – poiché mentre s'innalza un mondo interiore fondato in se stesso, un mondo religioso o scientifico, il mondo esterno s'è riconciliato con se stesso – mondo esterno ed interiore possano coesistere l'uno accanto all'altro come autonomi ed indipendenti, e che l'individuo sia in condizione di poter abbandonare il suo lato esterno all'ordine esteriore, mentre, nel caso delle plastiche figure dell'antichità, il mondo esterno poteva esser determinato completamente solo dall'interno. Invece adesso, grazie alla maggior forza del lato interiore dell'individuo, questi può lasciare ciò che è esteriore agli andamenti dell'accidentalità, come si lasciano i propri abiti alle contingenze della moda; l'individuo può mettere in libertà ciò che è esteriore, lasciandolo determinare dall'ordine che regola la sfera entro la quale esso si trova.

Francis Bacon

Bacon, barone di Verulamio, conte di Sant'Albano, guardasigilli e cancelliere d'Inghilterra, nacque a Londra nel 1561. Suo padre era guardasigilli sotto la regina Elisabetta. In gioventù Bacon si legò al conte di Essex, il favorito della regina; grazie a lui Bacon fu innalzato ad uffici ed onori, tuttavia egli lo ricambiò con l'ingratitude; gli fu rimproverato d'essersi fatto indurre dai nemici del conte ad accusarlo d'alto tradimento. Sotto Giacomo I, divenne gran cancelliere d'Inghilterra rendendosi però colpevole di grossolane corruzioni, cosicché fu tratto in giudizio dinanzi al Parlamento: in questa circostanza egli mostrò grande debolezza di carattere. Fu imprigionato e fu condannato ad una multa; poco dopo venne rimesso in libertà, non tanto per la sua innocenza, quanto per l'odio verso il governo precedente. Da allora visse da privato cittadino e per il resto della sua vita s'occupò solo di scienze, senza che gli venisse più riconosciuta la stima che aveva perduto per leggerezza a causa della sua condotta, dei suoi raggiri e della sua relazione con una donna. Morì nel 1626.

Parecchie persone colte hanno discusso ed hanno riflettuto in base ad una comprovata esperienza e conoscenza del mondo su ciò che ha interesse per gli uomini: affari di Stato, animo, cuore, natura esterna, eccetera. Bacon era un uomo di mondo, vissuto in mezzo alle faccende politiche, capace d'intervenire nella realtà in modo pratico, attento osservatore d'uomini, circostanze e situazioni con i quali e nelle quali agiva; era un uomo di mondo, colto e capace di riflettere. Dopo la conclusione della sua carriera politica, ispirandosi ai medesimi principi, egli si consacrò all'attività scientifica, trattando le scienze dal punto di vista dell'esperienza concreta: come un uomo di mondo, un uomo pratico, considera le cose secondo il proprio utile. Viene dato così valore a ciò che è presente ed - attuale. Egli rigettò il metodo scolastico in base al quale si ragiona e si filosofa prendendo le mosse da astrazioni lontane: restando ciechi rispetto a ciò che si ha davanti agli occhi. È il punto di vista odierno, che parte dall'apparenza sensibile, da come essa si presenta all'uomo colto, da come questi

vi riflette, dalla nozione d'utilità, e così via.

È da sottolineare che Bacon si dedica alle scienze in prospettiva pratica, egli assume i fenomeni in modo riflessivo, innanzi tutto con riguardo alla loro utilità. Egli segue questa procedura con metodo; non allega solo opinioni e sentimenti, non si limita a manifestare con fare aristocratico il suo pensiero sulle scienze, ma entra nei dettagli e stabilisce un metodo concernente il conoscere scientifico ed i principi universali in rapporto al modo nel quale il conoscere si esplica. Egli merita considerazione in una storia della filosofia e delle scienze solo per la metodica dell'osservazione da lui messa a punto; proprio grazie a questo principio del conoscere metodico, egli ha suscitato significativi effetti.

Bacon è reputato il *leader* della filosofia dell'esperienza; a lui ci si richiama sempre in quest'ambito. Al sapere ed al ragionare a partire dall'esperienza sta di fronte il sapere speculativo, il sapere che prende le mosse dal concetto, e spesso si prende quest'antitesi in modo così rigido che il conoscere derivante dal concetto si vergogni dinanzi al conoscere che procede dall'esperienza: come all'inverso quest'ultimo magnifica il suo proprio valore di fronte al concetto. Di Bacon si può affermare quel che Cicerone afferma di Socrate⁵: che ha portato la filosofia tra le cose del mondo, nelle case degli uomini. In tal senso il conoscere che deriva dal concetto e dall'assoluto può darsi delle arie rispetto ad un simile conoscere [empirico], tuttavia, per l'idea scientifica, è comunque necessario che venga sviluppata la particolarità del contenuto. L'idea è concreta, si determina in se stessa, implica sviluppo, ed il perfetto conoscere si sviluppa sempre più. Se diciamo che l'idea è ancora limitata, questo significa solo che il suo sviluppo non è ancora molto avanzato. Il punto è il perfezionamento dello sviluppo: perfezionamento della determinazione di ciò che è particolare a partire dall'idea; affinché si sviluppi la conoscenza dell'universo e della natura è necessaria la conoscenza del particolare.

Speciale merito dell'epoca moderna è aver promosso e prodotto una simile conoscenza del particolare. L'empiria non è la mera ricettività dei sensi ma è essenzialmente rivolta alla ricerca dell'universale, delle leggi, dei generi, e producendo questo sapere essa genera qualcosa che appartiene allo stesso terreno dell'idea e del concetto, e che può venir accolto entro lo spazio del concetto. Se la scienza è matura, non comincia certo da ciò che è empirico, tuttavia il suo sorgere dipende dal procedere verso l'universale di ciò che è singolo e particolare, e senza il perfezionamento delle scienze sperimentali, per sé la filosofia non avrebbe potuto andare oltre il punto sino al quale era pervenuta nell'antichità.

Bisogna considerare il procedere dell'idea in se stessa; l'altra questione è l'inizio del cammino mediante il quale essa giunge all'esistenza. In ogni scienza si prendono le mosse da principi fondamentali; all'inizio le determinazioni astratte sono il risultato di ciò che è particolare, ma se la scienza è compiuta si comincia da esse. Lo stesso avviene nella filosofia; rispetto all'idea, lo sviluppo dell'aspetto empirico ha costituito la condizione necessaria perché essa pervenisse all'esistenza e procedesse verso ulteriori perfezionamenti; ad esempio, perché si dia la storia della filosofia moderna, dev'esserci la storia della filosofia in genere, il procedere della filosofia attraverso i millenni; perché la filosofia si produca, è necessario che lo spirito abbia fatto propria questa lunga via. La filosofia, una volta maturata, può tagliare i ponti dietro di sé, tuttavia non bisogna dimenticare che la filosofia, senza il cammino percorso, non sarebbe giunta all'esistenza. Questo è lo spirito della filosofia baconiana.

Bacon divenne celebre soprattutto grazie a due opere. Il *De [dignitate et] augmentis scientiarum* [1623] è una classificazione, un'enciclopedia sistematica delle scienze, che dovette suscitare grande impressione tra i contemporanei. Bacon divide le scienze in relazione alla memoria, all'immaginazione ed alla ragione. Poi passa in rassegna le singole scienze (storia, poesia, scienza universale) com'era consuetudine dell'epoca; allora c'era interesse ad ordinare il sapere in base alle esigenze dell'intelletto. Un punto fondamentale è che una cosa sia resa plausibile attraverso esempi, di frequente tratti dalla Bibbia; se si discorre di re, di papi, eccetera, si ricorre ad Acab, a Salomone⁶, e così via. È l'abitudine medioevale, ed anche più tarda, a servirsi della Bibbia come mezzo di prova. Ad esempio ciò avveniva a proposito delle leggi matrimoniali per le quali vigevano le forme giudaiche, e lo stesso valeva per la filosofia. Nell'esposizione ci s'imbatte anche nella teologia e nella magia; Bacon parla della fabbricazione dell'oro, della trasmutazione dei metalli, del

ringiovanimento del corpo, dell'allungamento della vita; tutto ciò viene presentato alla maniera dell'intelletto e Bacon resta completamente all'interno dei modi di vedere del suo tempo.

Più notevole è il metodo esplicitato in modo esteso nel secondo scritto, il suo *O'rganon*⁷; Bacon si proclama contro la deduzione, contro la deduzione sillogistica per la quale si prendono le mosse da un presupposto, da una qualche astrazione scolastica, ed insiste a favore dell'induzione, che contrappone alla deduzione. Sebbene anche l'induzione sia una deduzione, come sapeva anche Aristotele. Induzione vuol dire servirsi d'osservazioni, d'esperimenti, significa guardare all'esperienza: donde vengono inferite nozioni universali. Bacon⁸ chiama *formae* i principi forniti di valore universale, egli insiste sulla scoperta e sul riconoscimento di queste *formae*, che sono poi le determinazioni universali, i generi, le leggi. Bacon afferma⁹: «Sebbene nella natura non esista nient'altro di vero che i corpi capaci di atti individuali, nella scienza, sia quanto al conoscere, sia quanto al fare, da riguardare come fondamentali sono le loro leggi e la nozione di esse». Bacon chiama *formae* queste leggi e le loro determinazioni più dettagliate. «Chi coglie le forme abbraccia l'unità della natura nelle materie che appaiono le più dissimili»¹⁰. Egli considera estesamente la questione adducendo parecchi esempi tratti dalla vita quotidiana. Circa il calore del sole¹¹, grazie al quale matura l'uva, ci si deve domandare se sia qualcosa di specifico o d'universale. Facendo maturare l'uva al calore d'un fuoco si riconoscerebbe che il calore del sole non è specifico, rispetto alla maturazione degli acini, bensì universale. Un metodo che ci appare faticoso.

Un punto fondamentale è che Bacon si pronuncia contro la considerazione teleologica della natura, contro la considerazione secondo le cause finali, che nulla giova alla conoscenza. Stando a quest'ultima, bisogna attenersi alla considerazione che si basa sulle cause efficienti¹². Una considerazione basata sulle cause finali è, ad esempio¹³, quella riguardante lo spessore della pelle degli animali, che avrebbe lo scopo di tener lontano caldo e freddo; oppure la considerazione dei capelli sulla testa, che crescerebbero per tener caldo, o dei fulmini come punizione divina; mentre le foglie sugli alberi avrebbero il fine di non far soffrire fiori e frutti. Bacon sostiene che la considerazione finalistica e quella efficiente potrebbero senz'altro convivere l'una accanto all'altra. Mentre la prima si riferisce ad una finalità esteriore, come ben osserva Kant, la finalità interna esprime il principio fondamentale di ciò che è organico, essa è scopo a se stessa. D'altronde gli scopi, in quanto esterni, sono eterogenei rispetto all'organico, non hanno connessione con l'oggetto in questione. Questo è tutto su Bacon.

Jakob Böhme

Se prima avevamo un Lord cancelliere dello Stato inglese, ora abbiamo un calzolaio tedesco; quegli è l'artefice del filosofare che verte su ciò che è esteriore, questi sta agli antipodi. Il suo metodo fu a lungo obliato; lo si è definito uno *Schwärmer* e solo in tempi recenti è stato rimesso in onore, fors'anche troppo¹⁴. Nacque da genitori poveri nel 1575 ad Alt Seidenberg, presso Görlitz, nell'Oberlausitz¹⁵. In qualità di ragazzo di campagna, custodiva gli animali. Nella sua biografia¹⁶ si ritrovano parecchie esperienze interiori da lui avute; fu così che gli accadde di vedere una caverna tra i cespugli donde rilucevano oro e metalli: colpito da tanto splendore fu destato nel suo intimo dal tetro torpore che l'avvolgeva. Poi andò a bottega presso un ciabattino, dove ebbe una seconda visione. Il suo padrone aveva lustrari arnesi di stagno. Grazie al piacevole aspetto del metallo, egli fu trasportato al centro dei segreti della natura, nel magnifico sabato dell'anima; venne circondato dalla luce divina e per sette giorni stette in sublime contemplazione del regno della gioia. Egli racconta che a venticinque anni, dunque verso il 1600, se ne andò una volta fuori città per togliersi queste fantasie dalla testa; là nel verde gli si offerse una luce, cosicché, attraverso linee, figure e colori, poté vedere nel cuore delle creature e poté vedere tutte le cose nella loro natura più intima. L'opera nella quale cerca di descrivere i lineamenti di tutte le cose e rivolge lo sguardo all'interno del suo cuore si chiama *De signatura rerum* [1635]. Egli visse a Görlitz. Il suo primo scritto è l'*Aurora*, o l'*Aurora nascente*, seguito da molti altri; il secondo s'intitola *Dei tre principi*, il terzo *Della triplice vita in Dio*, eccetera. Di mestiere maestro calzolaio, morì a Görlitz nel 1624. Quali opere conoscesse non è noto; aveva certamente letto scritti teosofici ed alchimistici: come mostrano le espressioni delle quali si serve nei suoi scritti; egli dice in modo barbaro «il divino Salitter, Marcurius»¹⁷, eccetera. Fu più volte perseguitato dagli ecclesiastici¹⁸, ed ottenne meno udienza in

Germania che in Olanda ed in Inghilterra, dove i suoi scritti ebbero molte edizioni. Fu chiamato il *philosophus teutonicus* ed in effetti, per la prima volta grazie a lui, in Germania la filosofia è emersa con un proprio peculiare carattere.

Leggere le sue opere suscita sensazioni meravigliose. È necessario aver familiarità con l'idea, per trovare ciò che è autentico nel suo tanto confuso modo d'esporre; si tratta d'una forma barbarica d'esposizione e d'espressione, una lotta dell'animo con il linguaggio: il contenuto della lotta è l'idea più profonda, la quale mostra l'unione delle antitesi assolute. La prima figura che sta a cuore a Böhme è Cristo e la trinità, seguono le nozioni chimiche di mercurio, salnitro, zolfo, aspro, acido, eccetera. Si può dire che egli abbia combattuto per comprendere, per afferrare ciò che è negativo in Dio, il male, il diavolo. Egli ha molto a che fare con il diavolo; gli si rivolge spesso: «Vieni qui, essere nero»¹⁹. Cogliere ciò che è negativo anche nell'idea di Dio, comprendere Dio come identità assoluta: questa è la lotta che egli vuol sostenere; il diavolo appare terribile, poiché Böhme è molto indietro quanto ad educazione del pensiero. Da un lato, vi è l'esposizione grezza e barbara; dall'altro, vi si riconosce l'animo tedesco e profondo che ha commercio con ciò che è interiore e vi esercita potenza e forza. Le forme delle principali raffigurazioni sono però dappertutto molto diverse, e ci s'illuderebbe, se si pensasse di poter fornire l'esposizione e lo sviluppo coerente delle sue concezioni, in quanto queste traspaiano in ciò che è più particolare.

Non si può parlare a lungo del pensiero di Jakob Böhme senza servirsi delle sue espressioni. La sua idea principale, si potrebbe anzi dire unica, è la trinità, la quale è il principio universale nel quale e mediante il quale ogni cosa è: tutto ha in se stesso la trinità, non come trinità rappresentata, bensì come reale. Vi è poi l'illustrazione della trinità; le forme delle quali egli si serve per indicare le distinzioni che si presentano in essa sono molto diverse. Per lui la trinità è la vita universale, la vita assolutamente universale presente in ciascuno, in ciascun singolo; è la sostanza assoluta. Egli afferma:

Tutte le cose del mondo sono sorte in conformità dell'immagine trinitaria. Voi, ciechi giudei turchi pagani e bestemmiatori, aprite gli occhi, devo mostrarvi la trinità come unità entro l'intera natura, devo mostrarvi che tutte le cose sono state create secondo l'immagine di Dio, posto che non si trova niente, né niente può sussistere, senza forza senza succo e senza aroma o gusto. Voi asserite che vi è un'unica essenza in Dio. Guàrdati uomo. L'uomo è fatto secondo la forza divina e secondo l'immagine trinitaria. Contempla l'uomo interiore e nota: tu hai il tuo spirito nel tuo cuore, nelle tue vene e nel tuo cervello; tutta la forza – lì sta la tua vita – che si agita in quelli significa Dio padre; dalla forza si sprigiona (si genera) la tua luce, poiché in quella forza tu vedi intendi e sai ciò che hai da fare. La luce appare nell'intero corpo, infatti la tua intera vita e la tua intera conoscenza si muovono entro la forza; e questo è il figlio²⁰.

La luce, il vedere, l'intendere sono la seconda determinazione; è la relazione con se stessi; dalla luce scaturiscono ragione, intelletto e saggezza; padre e figlio, forza e luce, nel governo dell'animo, sono una cosa sola, sono la forza e la nozione della forza, sono il tuo spirito: questo significa Dio come spirito santo; lo spirito santo proviene da Dio e domina anche nel singolo spirito, in te, se tu sei un bambino della luce e non delle tenebre. «Si noti: nel legno, nella pietra, nella pianta, nulla potrebbe nascere e crescere se dovesse mancare uno dei tre principi. Dapprima vi è la forza donde si genera un corpo, poi il succo, che è il cuore della cosa, ne è la vita ed il movimento, ed infine vi è la forza che rampolla: aroma e gusto. In ciò consiste lo spirito d'una cosa. Se uno dei tre principi viene meno, nessuna cosa può esistere»²¹. Böhme considera tutto come trinità.

Primo è Dio padre, il primo in generale, che è essenzialmente distinto in se stesso e che è nel medesimo tempo l'unità d'entrambi gli estremi; Dio è tutto, tenebra e luce, amore ed ira, ma egli si chiama Dio in funzione della luce del suo amore; vi è un eterno *contrarium* tra luce e tenebra; nessuno dei due coglie l'altro, eppure si tratta d'un'unica essenza. Il principio concettuale è in Böhme assolutamente vivo, solo egli non fu in grado d'esprimerlo nella forma del pensiero. Egli sostiene che «l'unico è differenziato ad opera della pena, del tormento [*Qual*]»²². Donde deriva la nozione di rampollare, di scaturigine [*Quellen*]: un arguto gioco di parole; la 'pena' è la negatività in se stessa; con 'rampollare' egli intende la vitalità e l'attività, che collega con la natura, la sostanza, la qualità [*Qualität*], da cui forma anche il termine *Qualität*: affinché le distinzioni siano determinate [causalmente, secondo l'origine]. «E lo stesso vale per il volere, che però non è

un'essenza separabile». In Böhme è presente l'assoluta identità delle differenze.

Dio padre è il primo, ma non ci si deve aspettare una distinzione rigorosamente precisa; se Böhme discorre del primo, dell'uno, ciò avviene in modo naturale, avviene al modo dell'essere che viene primo in natura. Egli parla²³ dell'essenza semplice, del Dio nascosto, come fanno i neoplatonici. Il primo è chiamato anche *temperamentum*, essere neutro, ciò in forza del quale i diversi sono amalgamati²⁴, grande *Salitter*²⁵: si tratta di ciò che è nascosto e che non è ancora rivelato. Egli afferma: «Ma non devi pensare che Dio se ne stia o fluttui nel cielo o al di sopra del cielo, come una forza o una qualità che non ha in se stessa nessuna ragione o scienza: come ad esempio il sole che segue la sua traiettoria proiettando calore e luce e portando alla terra ed alle creature fortune e sfortune. Dio non è così, egli è onnipotente, somma saggezza, onniscienza, egli vede, ode, odora e gusta tutto; egli è in se stesso mansueto, amichevole, amabile, misericordioso e gioioso, anzi è la gioia stessa»²⁶. A suo avviso, se si considera l'intero *curriculum* delle stelle, si fa presto a riconoscerlo come fonte della natura. Tutte le cose sono fatte dalle stesse forze, perciò sono eterne. Egli con 'padre' intende tutte le forze, i sette pianeti, le sette qualità, l'aspro, l'amaro, il dolce, eccetera, ma nessuna distinzione è precisata meglio: sono sette e non vi è nessuna determinazione di pensiero; presso di lui non si trova niente di saldamente stabilito. «Ma devi elevare il tuo comprendonio all'interno dello spirito e considerare la natura intera: larghezza, profondità, altezza, eccetera; tutto questo è il corpo di Dio e le forze delle stelle sono le fonti, le vene, nel corpo di Dio in questo mondo. Nel corpo delle stelle non vi è la santa trinità completamente trionfante, figlio, padre e spirito santo, bensì la forza in genere: il padre»²⁷. Poi egli domanda donde il cielo prenda una tale forza. «Devi guardare alla forza divina splendente e trionfante ed alla trinità. In essa stanno tutte le forze, come nella natura. Tutto questo, cielo e terra, è l'intero Dio, il quale s'è fatto creatura in tanti esseri»²⁸. Se si considera la natura, si vede Dio padre, nelle stelle si vedono la sua forza e la sua saggezza.

Egli viene poi al secondo punto: nel *temperamentum* s'è dovuta verificare una separazione. «Niente può manifestarsi a se stesso senza avversione. Se una cosa non ha niente che la contrasti, esce da sé e non vi rientra e non saprà nulla della sua condizione primigenia»²⁹. Con 'condizione primigenia' intende 'sostanza', ed è un peccato che noi non si possa più servirsi di questa e di tante altre appropriate espressioni. Senza repulsione, la vita non implicherebbe nessuna sensibilità, nessuna capacità d'operare, di volere, d'intendere, e nessuna scienza. «Se il Dio nascosto, che è un'unica essenza ed un unico volere, non fosse uscito da se stesso, scindendo il proprio volere e non avesse introdotto la scissione in ciò che è incomprensibile (nell'identità), (ripristinando il riferimento a se stesso), in modo che la scissione non restasse nel contrasto, come avrebbe potuto rivelarglisi la volontà di Dio? Come potrebbe in un'unica volontà esservi una conoscenza?»³⁰.

Vediamo che Böhme è infinitamente al di sopra del vuoto astratto che caratterizza nozioni come quelle d'infinito, d'eterno, d'essere supremo, eccetera. Egli afferma: «L'inizio d'ogni essere è la parola in quanto respiro di Dio, e Dio è l'uno dall'eternità. La parola è l'inizio e resta per l'eternità l'inizio eterno in quanto rivelazione della volontà divina. Con 'parola', egli intende la rivelazione della volontà divina. La parola è emanazione del divino uno ed è tuttavia Dio; ciò che è emanato è la saggezza propria d'ogni forza (δύναμις)³¹. Dalla rivelazione d'ogni forza nella quale si contempla la volontà di ciò che è eterno, scaturiscono intelletto e scienza del 'qualcosa'³² (opposto al nulla): coscienza di sé nello spirito, relazione della vita con se stessa. L'altro è l'immagine di Dio; egli lo chiama il *mysterium magnum*, il *separator*, il creatore d'ogni creatura, l'emanazione della volontà che rende l'uno autore della scissione. Il figlio è il cuore, è ciò che palpita nel padre, il nocciolo d'ogni forza, la causa della gioia che zampilla da ogni cosa»³³. Il figlio di Dio viene incessantemente generato dall'eternità da tutte le forze di suo padre; è lo splendore che brilla nel padre; se il figlio non rilucesse entro il padre, questi sarebbe una valle tenebrosa e la sua forza non s'innalzerebbe dall'eternità verso l'eternità e l'essere divino non potrebbe sussistere.

Il 'qualcosa' è il separatore, è ciò che mette in movimento, ciò che scinde. Egli lo chiama anche Lucifero, il figlio ingenerato di Dio, quello che amministra la natura. Ma Lucifero è caduto e questa è l'origine del male in Dio e da Dio. Qui sta la suprema profondità di Böhme. Il 'qualcosa', il sapere se stesso, l'egoità, è il plasmarsi in se stesso, l'immaginare interiore, il fuoco che consuma tutto in se stesso; questo è l'aspetto negativo di ciò che separa, la collera divina, è l'inferno ed il diavolo; è

il passaggio del 'qualcosa' (egoità) nel nulla, è il rappresentarsi in se stesso dell'io, di ciò che è capace di scindere. Nella separazione, ciò che viene distinto si pone per sé. Egli afferma³⁴: «Cielo ed inferno distano tanto l'uno dall'altro, quanto il 'qualcosa' dal nulla (*l'ens* dal *non ens*), quanto il giorno dalla notte».

Questo viene riproposto in molte forme: per cogliere il 'qualcosa', il separatore, per capire come questo s'elevi al padre, s'innalzi a lui; Böhme s'affatica molto su questo punto. Egli s'immagina qualità e forze nel padre, ad esempio il sapore aspro, e rappresenta l'uscir fuori del 'qualcosa' come una contrazione, un'affilatura, un lampo che riluce. Il lampo è madre della luce, genera la luce ed è padre della rabbia. Il lampo è il generante assoluto, il parto divino, il trionfo di tutti gli spiriti come un solo spirito; tutte le forze sono le une nelle altre. Ciascuno spirito dei sette spiriti di Dio è totalità. L'uno genera l'altro mediante se medesimo. Il parto divino è l'elevazione del lampo, della vita di tutte le qualità. Egli afferma:

Non pensare come se in cielo vi fosse un particolare corpo chiamato Dio, ma l'intera forza divina che è il cielo stesso ed è cielo di tutti i cieli, da cui sono nati tutti gli angeli di Dio ed anche lo spirito umano, ebbene essa si chiama Dio padre. Il parto divino, la nascita del cielo e della terra, è dappertutto. Da Dio padre scaturisce il lampo, il separatore, e solo da quest'ultimo nasce il Dio vivente. Non puoi menzionare nessun luogo in cielo o in terra, dove non vi sia il parto divino della trinità ed anche nel tuo cuore sono generate tutte e tre le persone³⁵.

Dappertutto rampolla il parto divino. Queste sono le nozioni fondamentali. La forza diviene desiderio ed azione, essa è la condizione originaria della vita sensibile; in tal modo s'origina l'eterna vita sensibile e la pena rende operante la sensibilità.

Nelle *Quaestiones theosophicae*³⁶ Böhme considera come separatore, come antitesi, le forme del sì e del no. Nell'*Aurora*, divide le scienze in filosofia, astrologia e teologia; la filosofia tratta della forza divina, di ciò che Dio è, di come ogni cosa viene creata; l'astrologia, delle forze della natura e delle stelle; la teologia, del regno di Cristo e di come esso s'opponga al regno dell'inferno. Egli afferma³⁷:

Devi sapere che tutte le cose consistono del sì e del no, l'uno in quanto sì è forza e vita, è la forza di Dio e Dio stesso. Ma questa verità sarebbe inconoscibile a se stessa senza il no. Il no è l'oggetto del sì, della verità, affinché la verità sia visibile, sia qualcosa, sia un *contrarium*, l'amore eterno. Sì e no non sono separati, non sono due elementi giustapposti, sono un'unica e medesima cosa. Però essi si scindono in due principi, esprimono due centri. Senza di essi tutte le cose sarebbero nulla e starebbero in quiete. Senza di essi, non vi ha nessuna intelligenza; l'intelligenza ha la sua origine nella diversità riscontrabile entro la molteplicità. La volontà manifestata genera disuguaglianza e diviene qualcosa per se stessa, affinché vi sia qualcosa che vede e sente lo sguardo eterno. Dalla volontà eterna scaturisce il no. Nel no, il sì trova qualcosa che può volere e così il sì diviene esplicito. Si dice no, in quanto si tratta d'un desiderio ritiratosi in se stesso, includente il no. Questo volere volto all'interno coglie se stesso; cogliersi è il lampo, lo spavento [*Schrack*]. La luce ha la sua origine nel mezzo della tenebra, infatti l'unità diviene luce. L'accettazione del volere che desidera si fa spirito. La sua fonte è nell'asprezza. A causa di questo richiamo in se stesso, Dio è adirato, zelante, ed in questo consiste il male.

Questo è l'aspetto fondamentale del secondo punto.

Il terzo, concernente la trinità, è l'unità della luce, del separatore, e della forza: lo spirito. «Nell'intera profondità del padre non vi è nulla ad eccezione del figlio e l'unità del padre e del figlio nella profondità è lo spirito: uno spirito che tutto sa, vede, odora, ode, sente, gusta»³⁸. Spirito è anche ciò che è sensibile, è l'odorato, il gusto. L'abisso della natura è Dio stesso³⁹. Dio non è qualcosa di lontano che occupi un luogo o un posto particolare: il parto divino è dappertutto.

Queste sono le concezioni principali di Böhme; la maniera barbara nella quale sono esposte non dev'esser disconosciuta: per dar parole al pensiero, essa si serve di brutali immagini sensibili come salnitro, tintura, essenza, pena, spavento, eccetera; d'altronde bisogna riconoscere la grandissima profondità impegnata nella lotta per la violenta unificazione d'antitesi assolute. Egli coglie gli opposti nel modo più duro e più grezzo, ma non trascura, mediante la loro stessa ritrosia, di porre

l'unità.

Da menzionare è anche la devozione, l'elemento edificante, la via che, secondo i suoi scritti, l'anima è condotta a percorrere⁴⁰; quest'aspetto è in sommo grado profondo ed intimo, toccante, pieno di sentimento, e se si familiarizza con una simile attitudine vi si troverà profondità ed interiorità, tuttavia in una forma con la quale non ci si può riconciliare fino in fondo, specialmente nei dettagli. Con ciò si chiudono i preliminari della filosofia moderna e si perviene al primo periodo di essa, che comincia con Cartesius.

2. *Descartes e Spinoza*

Si giunge così alla filosofia moderna in senso stretto, che inizia con Cartesius. Qui possiamo dire d'essere a casa e, come il marinaio dopo un lungo errare, possiamo infine gridare «Terra!». Cartesius segna un nuovo inizio in tutti i campi. Il pensare, il filosofare, il pensiero e la cultura moderna della ragione cominciano con lui. In questa nuova epoca il principio è il pensare, il pensare che prende le mosse da se medesimo: l'interiorità che s'è mostrata con riferimento al cristianesimo e che si trova soprattutto nel principio protestante. Ora il principio universale consiste nell'attenersi all'interiorità come tale, scartando la morta exteriorità e la nuda autorità, da riguardarsi come inammissibili. In base al principio dell'interiorità, ciò che si presenta per sé è il pensare, il pensare per sé, il culmine purissimo dell'interiorità, l'aspetto più intimo di essa. Questo periodo inizia con Descartes; ciò che deve valere e ciò che dev'esser riconosciuto è il pensare libero per sé; questo può avvenire solo grazie al mio libero pensare dentro di me; solo così esso può trovar conferma in me. Il che significa anche che il pensare è un'operazione universale, è un principio che riguarda tutti e ciascun individuo. Quel che dev'esser regolato, quel che nel mondo deve aver valore, è necessario che l'uomo riconosca ed ammetta per mezzo del suo pensiero; ciò che deve valere come qualcosa di saldo è giocoforza che trovi conferma attraverso il pensare.

Solo a questo punto c'imbattiamo di nuovo nella filosofia propriamente intesa, dopo la scuola pitagorica e neoplatonica. Ecco perché nelle storie della filosofia dal XVII secolo sono citate solo le filosofie greca e romana, con il cristianesimo che chiude l'epoca: nel cristianesimo ed a partire da esso non vi è più stata filosofia poiché non era più necessaria; così ad esempio si sostiene nella storia della filosofia di Stanley⁴¹. La teologia filosofica del medioevo non ha per principio il pensare libero che prende le mosse da se stesso. Ora invece il principio è questo. Tuttavia non dobbiamo aspettarci di trovare un sistema filosofico che si sviluppi metodicamente dal pensiero. Il pensare è il principio; quel che deve valere vale solo grazie al pensare. È presupposto l'antico pregiudizio: se l'uomo vuol sapere la verità, può raggiungerla solo mediante la riflessione, la meditazione. Questa è la base.

Con ciò non è però ancora compiuto, a partire dal pensare, lo sviluppo del concreto, dei molti, del punto di vista proprio del mondo; non s'è ancora fatta vedere la determinazione di Dio, la determinazione del mondo fenomenico in quanto risultante con necessità dal pensare: si ha invece solo pensare, pensare relativo ad un contenuto che si dà attraverso la rappresentazione, l'osservazione, l'esperienza; da un lato vi è la metafisica, dall'altro vi sono le scienze particolari. Gli elementi che entrano in collegamento sono il pensare come tale e la materia di esso, derivata dalla coscienza e dall'esperienza. Ci s'imbatterà di sicuro nell'antitesi del pensare aprioristico, secondo il quale le determinazioni valevoli per il pensare sono tratte dal pensare stesso, e di quell'empirismo secondo il quale è necessario cominciare, compiere deduzioni e pensare, a partire dall'esperienza, eccetera. La esamineremo in séguito; è l'opposizione tra razionalismo ed empirismo, che è però qualcosa di derivato e secondario: infatti anche il filosofare che dà valore solo al pensiero immanente, cioè il razionalismo, non consiste nello sviluppo metodico delle determinazioni dal principio del pensare, bensì anch'esso prende il suo contenuto dall'esperienza, interna o esterna.

La prima forma filosofica prodotta dal pensare è la metafisica: la forma dell'intelletto pensante. La seconda è lo scetticismo ed il criticismo, contro l'intelletto pensante. Alla prima sono

riconducibili Cartesius, Spinoza, Leibniz, eccetera, nonché i materialisti francesi. La seconda attitudine è negativa rispetto alla prima, è la critica della metafisica ed il tentativo di considerare il conoscere per se stesso, cosicché le determinazioni siano dedotte dal conoscere e siano prese in esame le nozioni che si svolgono da esso. Il primo periodo della metafisica abbraccia Descartes, Spinoza, Malebranche. In terzo luogo – secondo periodo della metafisica – vengono Leibniz, Locke e Wolff; in quarto luogo la filosofia kantiana, fichtiana e schellingiana⁴².

René Descartes è l'iniziatore della filosofia moderna in quanto essa erige il pensare a principio; il pensare per sé differisce dalla teologia filosofica che viene messa fuori gioco; si tratta d'un terreno completamente nuovo.

René Descartes

Biografia. Descartes, in latino Cartesius, nacque da una famiglia d'antica nobiltà nel 1596 a La Haye, una città appartenente alla regione della Turenna, in Normandia⁴³; ricevette l'educazione primaria in una scuola gesuitica; capace di grandi progressi, era di spirito vivace ed inquieto, s'incuriosiva di tutto e di tutto s'occupava, studiando in special modo filosofia, matematica, chimica, fisica, astronomia, eccetera. A diciassette anni gli venne a noia lo studio libresco: gli restò la passione per le scienze. Si recò a Parigi e frequentò a lungo il gran mondo. Poi tornò agli studi, si ritirò in un sobborgo parigino dove per due anni, sottrattosi a tutti i suoi conoscenti, visse indisturbato coltivando la matematica. Poi fu scoperto e ricondotto nel gran mondo. A questo punto abbandonò gli studi per immergersi nella realtà; andò in Olanda e vestì la divisa militare; nel 1619, primo anno della guerra dei Trent'anni, s'arruolò come volontario nell'esercito bavarese e partecipò a diverse campagne sotto Tilly⁴⁴. Così assistette alla battaglia di Praga, nella quale Federico [V] del Palatinato perse la corona. Nei quartieri invernali studiava con diligenza e nella città imperiale di Ulm conobbe dei borghesi che s'occupavano di matematica. A Neuburg sul Danubio si manifestò di nuovo in lui l'impulso a migliorare la filosofia. Egli fece voto alla Vergine Maria che avrebbe effettuato un pellegrinaggio a Loreto, se avesse realizzato il suo progetto di compiere grandi imprese nel campo del sapere. Nel 1624⁴⁵ lasciò il servizio di guerra e viaggiò in Germania, Polonia, Prussia, eccetera; dal 1629 al 1644⁴⁶ visse in Olanda dove scrisse e pubblicò la più parte delle sue opere; tra le quali vi sono molti scritti polemici e difese contro gli attacchi degli ecclesiastici, che lo combattevano in molti modi. Parecchi ecclesiastici gli si volsero contro servendosi d'intrighi⁴⁷. Alla fine lo chiamò alla sua corte a Stoccolma Cristina, regina di Svezia, che là aveva raccolto sapienti di fama: dove morì nel 1650.

Tanto nella matematica, quanto in filosofia, Descartes inaugura una nuova epoca; il suo metodo⁴⁸ esprime ancora la base essenziale dell'odierna analisi; anche in questo campo egli aprì nuove strade; coltivò anche fisica, ottica, astronomia, eccetera. Nella sua filosofia dobbiamo distinguere ciò che per noi riveste un qualche interesse da ciò che non ne ha; lasciamo da parte l'applicazione della metafisica a questioni particolari, per esempio ad argomenti ed a ricerche attinenti alla dottrina della chiesa⁴⁹. Bisogna anche distinguere tra il modo di procedere dei suoi pensieri e come egli li deduce e dimostra. Per render giustizia al suo pensiero è indispensabile familiarizzarsi con la necessità secondo la quale si dispiegano le diverse determinazioni. Non possiamo esser particolarmente soddisfatti del metodo mediante cui i pensieri vengono dedotti.

Descartes comincia da ciò che è universale, dal pensare come tale: si tratta d'un inizio nuovo, assoluto. Egli esprime l'idea che si debba prender le mosse solo dal pensare, affermando che è necessario dubitare di tutto, *de omnibus est dubitandum*: non nel senso dello scetticismo, obbedendo al quale ci si dovrebbe arrestare qui, al dubbio, alla perfetta irresolutezza dello spirito, il quale in tal modo trova la sua libertà e conquista la pace, bensì nel senso che bisogna rinunciare a qualsiasi presupposto e pregiudizio ed iniziare dal pensare per pervenire a qualcosa di saldo, partendo solo da esso, in maniera da raggiungere il cominciamento puro. Negli scettici non vi è l'esigenza d'approdare a qualcosa di solido, poiché per essi il risultato è il dubbio.

Dunque, non si deve fissare nessun presupposto: un grandioso ed importante principio. Cartesius ne rende ragione alla sua maniera⁵⁰:

Noi riscontriamo che, con riguardo a ciò che è sensibile, i nostri sensi c'ingannano; perciò non si può

presupporre come certa l'esperienza dei sensi, come non è prudente rimettersi ad essi; né è lecito fidarsi delle nostre rappresentazioni. È un'esperienza empirica. Sappiamo che in sogno reputiamo d'aver dinanzi a noi molte cose, diamo l'assenso ad innumerevoli altre, delle quali nessuna esiste e non saremmo in grado di fornire nessun segno, nessun criterio preciso per mezzo del quale, facendo uso dell'osservazione, distinguere ciò che ci appare durante il sonno dalle rappresentazioni che abbiamo durante la veglia. È quel che accade con le proposizioni della matematica, delle quali possiamo dubitare, poiché capita d'errare rispetto a ciò che si fa valere come certissimo e di far valere molte asserzioni che in séguito appaiono false. Ci è stato detto che Dio ci ha creati; ma, se prendiamo le mosse da questo, potrebbe anche darsi che Dio ci abbia creati in modo che noi si debba errare. D'altronde se non fossimo stati creati da Dio ma da noi stessi, sarebbe ancora più probabile che noi si sia così imperfetti da errare.

Questi sono gli argomenti di Descartes. L'esigenza è che il pensare parta da sé e che non si dia nessun presupposto, il quale è qualcosa di già pronto e non è posto attraverso il pensare, è altro dal pensare, ed in esso il pensare non si trova presso se stesso. Qui ci s'imbatte anche in quella che nell'età moderna è chiamata visione immediata o rivelazione interiore. Essa deve provenire dal pensare; è interesse della libertà, la quale ne sta a fondamento; ciò che viene riconosciuto come vero è tale che la nostra libertà sia contenuta in quello che noi pensiamo. Nel linguaggio cartesiano il principio della libertà come tale non viene messo in rilievo, vengono evidenziati di più argomenti popolari: ci si può ingannare, non si debbono ammettere presupposti. In secondo luogo, s'afferma che dobbiamo cercare ciò che è certo; ciò che è certo è la stessa certezza, il sapere come tale nella sua pura forma, in quanto si riferisce a se medesimo, ossia il pensare senz'altro. Se abbiamo scartato tutto ciò di cui possiamo dubitare, resta solo esso.

E questo è ora l'inizio: «io penso»⁵¹. Questo è ciò che è certo: anche Fichte comincia con il sapere immediato, che si rappresenta in me. La determinazione seguente, che s'aggiunge, è la determinazione dell'essere. Descartes dice: «cogito ergo sum», penso dunque sono; possiamo dubitare dell'esistenza d'ogni cosa, se Dio, i corpi, il mondo esistano, ma non possiamo dubitare che noi esistiamo. Non possiamo pensarci non esistenti. La nozione dell'essere è connessa in modo immediato con l'io; l'io puro, il *cogito*, è legato in modo immediato ad essa. «Questa cognizione è la prima e la più certa di tutte, ed essa s'offre per prima a chi filosofi in maniera ordinata». Ecco il celebre *cogito ergo sum*; pensare ed essere sono congiunti in modo indissolubile.

Da un lato questa proposizione sembra un sillogismo: dal pensare si conclude all'essere. A questa connessione Kant⁵² obietta che nel pensare non è incluso l'essere, poiché l'essere è differente dal pensare; il che è esatto. Tuttavia essi sono inseparabili, esprimono un'unità; ciò che è inseparabile è diverso, ma l'identità non è compromessa dalla diversità; essi restano un'unità. Comunque, non si tratta d'un sillogismo, il quale avrebbe tre parti: il terzo termine metterebbe in comunicazione pensare ed essere⁵³. Ma non è così. Non è: «io penso, dunque sono». Il 'dunque' non è la congiunzione conclusiva dei sillogismi, ma esprime solo il collegamento immediato tra essere e pensare. Descartes enuncia l'identità tra essere e pensare.

Una seconda obiezione viene da [Pierre] Gassend⁵⁴, ad avviso del quale si potrebbe altrettanto bene affermare: «Ludificor, ergo sum», «Sono canzonato dalla mia coscienza, dunque esisto». Descartes sapeva che quest'osservazione ha un fondamento; egli afferma: «Designo con pensare tutto ciò che avviene nella nostra coscienza in quanto ne siamo consapevoli; nel pensare sono compresi il volere, il sentire, l'immaginare, eccetera»⁵⁵. Quando io dico: «Vedo, vado a spasso», allora l'io è nella determinazione del vedere, del passeggiare, ma io, con ciò, sono anche pensante. Se dico: 'io', è pensare. È assurdo ritenere che l'anima riservi un posto particolare per il pensare ed un altro per la sensazione, la vista, la volontà, eccetera. Pensare è ciò che è completamente universale. Il pensare, rappresentato come quel che pensa, è l'io; è l'aspetto universale che si trova anche nel volere, nel sentire, nel muoversi, eccetera. Descartes precisa: «Nel vedere, nel camminare, eccetera, è contenuto anche qualcosa che si verifica attraverso una funzione corporea». Quindi, in tal caso, la deduzione non può essere assolutamente certa; in sogno può capitare spesso di credere di camminare; sentire e rappresentare non sono più pensare universale: l'essere è connesso in modo immediato solo con ciò che è universale.

È molto facile individuare quest'identità; pensare è ciò che è interamente universale, e non ciò che è particolare (il vedere, il muoversi, eccetera); in ogni particolare vi è anche un aspetto

universale; il pensare è il riferimento a se stesso, è l'universale, il puro riferirsi a se stesso, la pura unità con se stesso. Quindi se si parla dell'essere, con questo termine non dobbiamo rappresentarci qualcosa di particolare, non dobbiamo raffigurarci l'essere d'un contenuto concreto; 'essere' designa la semplice immediatezza. Pensare è movimento in se stesso: in quanto puro riferimento a se stesso, pura identità con sé. Questo vale anche per l'essere. Essere è immediatezza; il pensare è del pari immediatezza ed anche mediazione con se stesso, mediazione che si nega, di sé con sé, quindi anche immediatezza. Immediatezza è una determinazione unilaterale; il pensare la contiene, ma non da sé sola, bensì insieme alla determinazione capace di mediare sé con sé, e poiché mediare significa anche soppressione della mediazione, mediare è anche immediatezza. Nel pensare vi è puro essere. 'Essere' è una nozione molto più povera di quanto sia 'pensare', esprime l'aspetto astratto del pensare concreto. Vi è ora da esaminare la metafisica di Descartes; in base ad essa l'unità dell'essere e del pensare è la prima cosa ed in essa il pensare è preso come pensare puro.

Tuttavia Descartes non ha dimostrato l'asserzione che stabilisce l'unità del pensare e dell'essere; vi sono differenti determinazioni: pensare ed essere. Per questo motivo è necessario produrre la dimostrazione dell'identità tra esse: ciò che Cartesius non fa.

Quest'idea resta lì, come a metà strada: è però l'idea più interessante della filosofia moderna; egli ha per lo meno il merito d'averla stabilita per primo.

La coscienza è certa di sé; 'io penso': con ciò è posto l'essere; la coscienza cerca d'ampliare la propria conoscenza e trova d'aver dentro di sé le rappresentazioni di molte cose. L'interesse sta nel progresso dall'unità astratta alle produzioni successive. Egli riflette in modo esteriore. Noi troviamo in noi idee di diverse specie; rispetto ad esse la coscienza non s'inganna, finché non sostiene che qualcosa di simile, d'obiettivo, esiste fuori di essa⁵⁶.

Espongo questo punto alla maniera di Cartesius⁵⁷. Tra le diverse rappresentazioni che abbiamo, v'è anche quella d'un essere sommamente intelligente, potente ed assolutamente perfetto: fra tutte, questa è la più elevata. Si domanda se sia una rappresentazione puramente accidentale o necessaria ed eterna. Cartesius afferma: «È un'idea necessaria che ciò che è universale, ciò che noi chiamiamo 'Dio', esista». Infatti deve esistere ciò nella cui idea è contenuta l'esistenza come necessaria.

Lo asserì già Anselmo⁵⁸: «Dio è il più perfetto»; ci si domanda: «Esiste ciò che è più perfetto?». Questione che non è lecito sollevare, poiché il più perfetto è appunto ciò nel cui concetto è già implicita l'esistenza; il più perfetto è ciò in cui esistenza e rappresentazione sono congiunte. Quindi quest'idea è un presupposto. Noi la troviamo in noi – si direbbe ora – come idea somma: l'uno - esiste. È qualcosa di presupposto e qualora domandassimo se quest'idea esista, la risposta sarebbe che quest'idea deve esistere in maniera tale da recar seco anche l'esistenza. Nella forma di Dio viene espressa solo l'unità del *cogito ergo sum*: essere e pensare indissolubilmente congiunti. *Cogito* ha il senso di coscienza, intesa come puro pensare. Nell'idea di Dio abbiamo una nozione che io ho in me; l'intero contenuto di essa – l'onnipotente, quel che è sommamente saggio, eccetera – sono predicati che si danno solo in séguito; il contenuto come tale – del quale solo è questione – è il contenuto dell'idea, del pensiero puro, di ciò che tutto abbraccia, di ciò che è universale, collegato con l'esistenza, con la realtà, con l'essere.

Noi assistiamo al susseguirsi di queste rappresentazioni in maniera empirica ed ingenua e pertanto non probante sul piano filosofico e metafisico. Cartesius sostiene: «Questo concetto non è creato da noi. Noi non troviamo in noi le perfezioni che stanno in questa rappresentazione, la quale è a noi data come verità eterna»⁵⁹. Oggi⁶⁰ si dice lo stesso in una maniera completamente diversa: che Dio esiste è per noi assolutamente certo, e questa certezza assoluta è la dimostrazione che Dio esiste. Cartesius afferma: «Dobbiamo credere ciò che da Dio ci viene rivelato anche se non lo capiamo. Non dobbiamo meravigliarci che vada oltre le nostre capacità»⁶¹. Infatti questo è il modo di vedere comune. «Pertanto non dobbiamo affaticarci in indagini. Libertà della volontà e prescienza divina sono entrambe certe, ma noi non siamo in grado di metterle insieme».

Primo attributo di Dio è d'esser vero, d'essere il datore d'ogni luce. È del tutto contrario alla sua natura che c'inganni. Dunque ciò che, mediante le nostre facoltà cognitive, vediamo chiaro e distinto è vero; ciò che viene pensato e riconosciuto come chiaro e giusto è chiaro e giusto, poiché Dio ci ha dato la facoltà di pensare. Attraverso il pensare, l'uomo sperimenta ciò che in effetti è nelle cose; la veracità divina diviene il legame assoluto tra conoscere soggettivo e realtà di ciò che

in tal modo viene conosciuto. Questo vedremo espresso in modo ancor più determinato in Malebranche.

Si ha l'antitesi fra conoscere soggettivo e realtà; una volta si sostiene che essere e pensare sono congiunti in maniera inseparabile; un'altra che sono considerati come distinti; donde l'esigenza di metterli in comunicazione; la dimostrazione della loro unità si basa appunto su una mediazione. Da una parte sta il conoscere soggettivo, dall'altra la realtà. La verità o veracità di Dio costituisce la mediazione. 'Verità di Dio' o 'veracità di Dio' significa che l'idea di Dio contiene in se stessa in modo immediato anche la realtà. Chiamiamo 'verità' il concetto e la sua realtà; le connessioni tra idea e realtà ci sono rappresentate mediante diverse relazioni. Questi i punti fondamentali.

Descartes prosegue affermando: «Quel che cade sotto la nostra coscienza, lo consideriamo o come cose o come proprietà di cose o come verità eterne, innate in noi, *ideae innatae*, non prodotte da noi»⁶². La locuzione 'verità eterne' è stata molto utilizzata sino all'epoca moderna⁶³; 'verità eterne' significa nozioni universali, interamente universali, le quali sono qui rappresentate come innate in noi. 'Innato' è un termine infelice, perché indica un modo d'essere naturale, che non s'addice allo spirito; le verità innate sono un contenuto fondato nella natura del nostro spirito. In genere lo spirito è attivo e nella sua attività si comporta in maniera determinata; l'attività dello spirito non ha altro fondamento che la sua libertà.

Quanto agli aspetti più dettagliati della questione, ai quali poi Cartesius passa, si tratta delle determinazioni universali delle cose: sostanza, durata, ordine, eccetera, delle quali egli fornisce definizioni. Egli stabilisce che non si debbano fissare presupposti ed assume il contenuto differenziato, le rappresentazioni, del quale poi tratta, come qualcosa che è stato trovato nella nostra coscienza. Egli definisce la sostanza⁶⁴ come un oggetto che non abbisogna di nient'altro per esistere: è anche la definizione che ne dà Spinoza⁶⁵; una simile sostanza è solo Dio; vera definizione di sostanza è anche quella di unità tra idea e realtà. Una tale sostanza è solo Dio. Le altre cose che chiamiamo sostanze non esistono per sé, non hanno la loro esistenza nel loro stesso concetto; esse possono esistere solo in forza del *concursus Dei*. Dio è la connessione assoluta tra concetto e realtà. Le altre cose, le sostanze⁶⁶ finite, che hanno limiti, sono dipendenti, abbisognano d'altro. Le sostanze diverse da Dio non possono venir definite tali *univoce*, cioè in un unico e medesimo senso.

Egli viene poi alla distinzione, alla *distinctio realis*⁶⁷. Si danno due tipi di generi⁶⁸: quello delle cose pensanti e quello delle cose che si riferiscono a ciò che è esteso. È la differenza tra il pensare e ciò che è esteso, spaziale, reciprocamente esteriore. Il pensare, il concetto, ciò che è spirituale e pensante, ciò che è cosciente di sé, è quel che torna in sé, è quel che è presso di sé. L'opposto del pensare è ciò che non è presso di sé, ciò che è estraneo a se stesso, ciò che è esteso e non libero. Sono le sostanze create; entrambi i tipi di sostanze possono venir compresi entro la definizione comune di 'sostanze create', poiché per esistere abbisognano del solo *concursus Dei*. Le cose finite, per esistere, abbisognano anche d'altre cose finite, ma la sostanza estesa – il regno della natura – e la sostanza spirituale, in tutta la loro ampiezza, sono in se stesse totalità; ciascuna delle due, l'intero di ciascuna, può esser compresa senza l'altra; ciascuna è totalità per sé. (Anche in Spinoza la questione sta in questi termini⁶⁹). Le cose singole, per esistere, hanno bisogno d'altre cose singole, ma ciò che pensa e ciò che è esteso, in quanto sostanze complete per sé, sono totalità e non abbisognano l'una dell'altra per esistere: richiedono solo il *concursus Dei*.

La sostanza ha degli attributi, ciascuna ne ha parecchi; tuttavia ciascuna ha un attributo peculiare che ne esprime compiutamente la natura e l'essenza. Il pensare esprime in modo compiuto l'attributo dello spirito; il pensare ne è la qualità. L'estensione esprime in modo compiuto l'essenza del corpo, la sua qualità: corpo è solo ciò che è esteso. Quel che l'intelletto afferra del corpo è la sostanza di esso, la sua natura autentica, l'estensione, la quale ha dal canto suo due proprietà: materia e movimento⁷⁰.

Secondo Descartes la natura del corpo viene ad effetto grazie al suo essere estesa; tutto il resto, quelle che noi facciamo valere come qualità dei corpi, sono solo qualità secondarie, modi, eccetera, altre proprietà dell'estensione. Descartes afferma in questo senso: «Datemi materia e movimento e vi creerò il mondo»⁷¹. Il pensare va alla ricerca della determinazione semplice delle differenze. Si tratta del modo meccanico di considerare la natura: la filosofia della natura di Descartes è puramente meccanica, poiché egli riduce ogni cosa ai rapporti tra quiete e movimento. Nell'essere vivente la

digestione, la vista, l'udito, ogni cosa sono solo effetti meccanici i cui principi sono materia e movimento. Questi sono il fondamento e l'origine della filosofia meccanicistica; conoscenza ulteriore è che materia e movimento non bastino a spiegare l'essere vivente. A questo proposito l'importante è che il pensare non progredisce nelle sue determinazioni solo in modo esteriore e coglie se stesso con facilità: il che rende queste determinazioni del pensiero l'aspetto autentico della natura.

In tal modo Descartes passa dalla metafisica alla meccanica⁷², al sistema del mondo, al moto dei corpi celesti, ai vortici, ai pori o particole che s'incontrano, per giungere alla terra ed al sole ed infine al salnitro ed alla polvere da sparo. Così si conclude la sua metafisica. Prima meritano attenzione le idee universali; segue il passaggio a ciò che è determinato; ciò che è determinato, ciò che è fisico, culmina in una fisica, risultato d'osservazione ed esperienza. Descartes ha mescolato con la sua metafisica una quantità d'osservazioni: procedimento che a noi risulta oscuro e confuso.

In questa filosofia domina la considerazione pensante di ciò che è empirico. D'ora in poi le filosofie si mostrano alla maniera del meccanicismo pensante. A Parigi il professor [Victor] Cousin ha ripubblicato in francese le opere di Descartes; sono apparsi nove volumi in ottavo⁷³; la più parte consiste di lettere intorno a vari argomenti fisici e meccanici. La prima parte [della filosofia cartesiana] tratta *De principiis cognitionis humanae*, la seconda *De principiis rerum naturalium*, è una fisica. Ne avrebbe voluto elaborare anche una terza, etica, ma non ne ha avuto il tempo. Invece il capolavoro di Spinoza è l'*Etica*; anche in lui la prima parte [della filosofia] è una metafisica generale, mentre non tratta la seconda, la filosofia della natura. Nel suo epistolario vi sono osservazioni naturali, tuttavia Spinoza ha scritto un'*etica*, una filosofia dello spirito. In Cartesius non v'è niente concernente l'*etica*, e quanto al conoscere, allo spirito che fa uso dell'intelligenza, egli se ne occupa nella prima parte dedicata ai principi del conoscere umano⁷⁴. Questi gli aspetti principali della filosofia cartesiana.

Sono da richiamare ancora alcune concezioni particolari, che nella metafisica sono state considerate anche da altri (come Wolff⁷⁵): ad esempio i rapporti tra anima e corpo. Molti sistemi metafisici se ne occupano; uno è quello che sostiene l'*influxus physicus*, secondo il quale lo spirito agisce al modo dei corpi, e le cose esterne intrattengono una relazione meccanica con l'anima: le prime influenzano la seconda per contatto, come urtandola. È un'idea molto grezza, che Descartes refuta⁷⁶. Descartes stabilisce ciò che è spirituale ed intellettuale come libero per sé; nel *cogito* sono certo solo di me e posso far astrazione da ogni cosa; su di esso si fonda l'esistenza per sé dello spirito; è però da individuare il termine medio, la connessione tra l'astratto universale e l'esteriorità particolare. Cartesius lo definisce affermando che è Dio; è il sistema dell'assistenza⁷⁷: Dio è il fondamento metafisico dei mutamenti reciproci. Nell'anima si verificano mutamenti, come nel corpo. I mutamenti che si verificano nel corpo corrispondono a quelli che si verificano nell'anima. La corrispondenza dipende dall'azione di Dio: è il *systema assistentiae*. A questo proposito sorge l'esigenza di qualcosa che medi tra i due opposti. Solo in Dio v'è l'unità del concetto e del reale. Nei suoi sviluppi ulteriori, questo viene messo in rilievo nel sistema spinoziano.

Benedetto Spinoza

La filosofia spinoziana non è che il conseguente svolgimento di quella cartesiana, l'attuazione del principio di Cartesius.

In primo luogo deve però esser presa in considerazione la biografia di Spinoza⁷⁸. Egli nacque ad Amsterdam nel 1632 da una famiglia giudeo-portoghese, il suo nome era Baruch ed egli lo cambiò in Benedetto. Ben presto entrò in conflitto con i rabbini della sinagoga⁷⁹; e girò al largo dalla sinagoga. Gli si offrì parecchio denaro per farvi ritorno, i giudei tentarono di sbarazzarsene assassinandolo ed egli se la cavò a stento. Poi abbandonò la comunità giudaica, senza però passare formalmente alla chiesa cristiana. S'applicò in particolare alla lingua latina, studiò la filosofia di Descartes pubblicandone un'esposizione secondo il metodo geometrico, che sta fra le sue opere. In séguito divenne celebre grazie al suo *Tractatus theologico-politicus*; nel quale si tratta della dottrina dell'ispirazione, degli scritti mosaici – in particolare dal punto di vista che le leggi di Mosè sono valide solo per i giudei – e nel quale si trova l'esame critico dei libri di Mosè. La più parte di ciò che i teologi cristiani posteriori hanno scritto di critico sull'ispirazione e sulla limitazione della

validità della legge di Mosè alla nazione giudaica mediante cui viene abitualmente mostrato che questi libri sono di redazione successiva, punto importante per i teologi protestanti, ebbene questo l'hanno trovato già pronto in Spinoza⁸⁰. Nel 1664 egli si trasferì a Rijnsburg presso Leida, dal 1665 si stabilì in un villaggio vicino a L'Aia⁸¹ e poi a L'Aia stessa, dove si procurava da vivere mediante la fabbricazione di lenti, giacché rifiutava i doni dei suoi amici. Fu invitato ad Heidelberg in qualità di professore di filosofia – l'offerta gli fu fatta da Carlo Ludovico, principe elettore del Palatinato – con la libertà d'insegnare e scrivere, confidando il principe che egli non ne avrebbe abusato per turbare la religione ufficiale. Spinoza declinò l'invito poiché non sapeva entro quali limiti avrebbe dovuto mantenere la libertà di filosofare per non recare offesa alla religione. Restò in Olanda, privo di aderenze. Morì di tisi il 22 febbraio 1677. La sua *Etica* fu pubblicata postuma dal suo amico più fedele, il medico Lodewijk Meyer. L'odio dei giudei contro di lui era grande tanto quanto quello dei preti protestanti⁸².

L'*Etica* è la sua opera principale. Consiste di cinque parti; la prima tratta di Dio, la seconda della natura e dell'origine della mente; Spinoza non prende in esame la natura, ma passa subito da Dio alla mente; il terzo libro verte sugli affetti e sulle passioni, il quarto sulle forze degli affetti e sulla schiavitù umana (come suona il titolo); infine il quinto è sulla potenza dell'intelletto e del pensare, e sulla libertà dell'uomo.

Quanto al sistema spinoziano, nell'insieme è molto semplice. La difficoltà si trova in parte nel metodo complicato mediante il quale Spinoza espone i suoi pensieri, in parte⁸³ nella limitatezza del punto di vista che lascia irrisolte questioni e prospettive fondamentali.

Semplice è la nozione di sostanza assoluta: solo essa è vera e reale, è la realtà. È l'unità del pensare e dell'essere, è ciò che contiene in se stesso il concetto della sua esistenza. Abbiamo di fronte due determinazioni: ciò che è universale (ciò che è in sé e per sé) e ciò che è particolare e singolare (l'individualità). Non è arduo mostrare che il particolare, il singolare, è qualcosa di limitato in genere, che il suo concetto dipende da altro, che esso è dipendente e che non esiste per se stesso come qualcosa di vero, che non è davvero reale. Con riguardo a ciò che è determinato, Spinoza stabilisce che «omnis determinatio est negatio»⁸⁴. Dunque esiste solo ciò che non è particolare, ciò che è universale. Solo questo è sostanziale e dunque veramente reale. L'anima, lo spirito, la mente, è qualcosa di limitato, poiché è una cosa singola. Ciò per cui una cosa è singola è negazione. E pertanto non possiede autentica realtà. Questa in complesso l'idea di Spinoza.

A questo proposito, in linea generale, è da osservare che il pensare, lo spirito, è necessario si ponga dal punto di vista dello spinozismo. L'idea spinoziana è ammessa come vera e fondata. Vi è una sostanza assoluta, che è il vero. Tuttavia questo non è ancora il vero come intero: è necessario che la sostanza sia pensata anche come attiva e vivente in se stessa e con ciò si determini come spirito. La sostanza spinoziana è ciò che è universale e pertanto è determinazione astratta; si può affermare che è fondamento assoluto dello spirito: non come il fondamento assoluto sottostante e permanente, bensì come l'unità astratta che lo spirito è in se stesso.

Se ci s'attiene alla sostanza, non si perviene a nessuno sviluppo, a nessuna vita, a nessuna spiritualità ed attività. Si può dire che nello spinozismo tutto finisce in un abisso, ma niente ne viene fuori. Ciò che è particolare, secondo Spinoza, viene ricavato dalla rappresentazione senza esser giustificato; per giustificarlo, si dovrebbe dedurlo, trarlo dalla sostanza; ma non è questo il caso. Ciò che permette la differenziazione del particolare e che lo forma è solo modificazione della sostanza assoluta, niente che sia in se stesso reale. L'operazione che si compie su di esso è che lo si spoglia della sua determinazione, della sua particolarità, che lo si respinge nell'unica assoluta sostanza. Ecco quel che non soddisfa in Spinoza. In Leibniz vale il principio opposto, l'individualità: in tal modo il sistema spinoziano viene integrato esteriormente ad opera di Leibniz. L'aspetto grandioso del punto di vista della filosofia spinoziana è la rinuncia a tutto ciò che è determinato e particolare, per mettersi in rapporto solo con l'uno: e solo l'uno apprezzare, onorare, riconoscere. Questa prospettiva è il fondamento d'ogni punto di vista basato sul vero. Ma è qualcosa d'assolutamente rigido e privo di movimento, la cui peculiare attività è precipitare ogni cosa nella voragine della sostanza⁸⁵. È l'universale.

Si debbono tuttavia menzionare alcune più puntuali nozioni. Spinoza espone la sua filosofia con metodo geometrico, per mettere in risalto evidenza matematica e coerenza. Esso è però appropriato

solo nelle scienze finite basate sull'intelletto. Perciò Spinoza comincia con definizioni riguardanti nozioni universali: esse sono stabilite in modo diretto, presupposte, non dedotte; egli non sa come vi si pervenga. Spinoza afferma: «Con causa di sé, *causa sui*, intendo ciò la cui essenza include in se stessa l'esistenza e ciò che non può esser pensato se non come esistente»⁸⁶. Questo è un concetto interamente speculativo. La causa produce un effetto che è altro da essa; la causa di sé è una causa che produce un effetto, ma in essa la differenza è soppressa; la causa di sé produce solo se stessa. È un concetto fondamentale in campo speculativo: il ritorno in sé entro ciò che è altro.

La seconda definizione⁸⁷ è quella di ciò che è finito; 'finito' è quel che è limitato da qualcos'altro della stessa specie; esso ha in ciò una fine, un limite, non va oltre quello; ciò che sta di fronte ad esso è qualcosa d'altro, ed è un altro della sua specie; infatti le cose che si limitano a vicenda appartengono alla medesima specie, hanno caratteri comuni, si muovono nella stessa sfera. Il pensiero è limitato da un altro pensiero, il corpo da un altro corpo, ma non un corpo da un pensiero o viceversa.

La terza definizione⁸⁸ è quella di sostanza; sostanza è ciò che viene compreso in se stesso o mediante se stesso, o il cui concetto non abbisogna del concetto d'un'altra cosa per venir compreso, non ha necessità di qualcosa d'altro: altrimenti sarebbe qualcosa di finito, d'accidentale. Alla sostanza spetta poi l'attributo; esso è – quarta definizione⁸⁹ – quel che l'intelletto coglie della sostanza in quanto capace d'esprimerne l'essenza. Ma dove la sostanza trapassi in attributo, non è detto. In terzo luogo⁹⁰ v'è il modo, ossia l'affezione della sostanza, ciò che è in altro ed attraverso altro è compreso.

Dio è l'essenza assolutamente infinita. L'infinito è l'affermazione di sé. L'infinito del pensare è diverso dall'infinito dell'immaginazione⁹¹. Quest'ultimo è il cattivo infinito, ad esempio l'infinità dello spazio e del tempo, l'infinito della serie aritmetica, dei numeri. Questa è l'infinità che si ha solitamente di fronte quando si discorre d'infinito. Invece l'infinità filosofica è l'affermazione di sé. Spinoza adduce un esempio geometrico per illustrare il suo concetto d'infinito⁹². Egli prende due cerchi non concentrici, i quali, sebbene siano uno dentro l'altro, non si toccano. Lo spazio che li divide è uno spazio attuale, compiuto. È *actu*, reale, non è qualcosa che sta al di là, tuttavia la determinazione di questo spazio non si lascia indicare mediante un numero. Il determinare non esaurisce lo spazio, pur trattandosi di spazio reale. D'ogni linea, limitata, può dirsi che consiste d'infiniti punti, eppure la linea è presente, valevole in atto, determinata. L'infinito dev'esser rappresentato come realmente in atto. Il vero infinito è il fatto che la causa produca se stessa (*causa sui*); non appena la causa ha dinanzi qualcosa d'altro, l'effetto, si dà finitezza; ma qui l'altro che voleva limitarla è in pari tempo soppresso; vi è così di nuovo la causa stessa. Dio è l'essenza assolutamente infinita, la sostanza che consta d'infiniti attributi, ciascuno dei quali esprime la sua essenza eterna ed infinita⁹³. Anche se queste restano determinazioni universali e, in complesso, formali.

È importante l'affermazione che la sostanza consta d'infiniti attributi. Il che sembra avere il senso che esistano un'infinità d'attributi. Senonché, Spinoza parla solo di due⁹⁴, cosicché l'infinità si riferisce al loro carattere. Come questi due risultino da un'unica sostanza, egli non mostra, né dice perché parli solo di due. Come in Cartesius, si tratta di pensiero ed estensione, ciascuno è per sé la totalità intera, cosicché l'uno e l'altro contengono il medesimo, soltanto posto una volta nella forma del pensare e l'altra nella forma di ciò che è esteso. L'intelletto coglie questi attributi, li coglie come totalità. Essi esprimono la stessa essenza, Dio, solo nella forma, per così dire, che l'intelletto porta con sé, nella forma che appartiene all'intelletto. Entrambi sono la medesima totalità o, come Spinoza afferma: l'ordine, il sistema, delle cose estese è lo stesso dell'ordine delle cose pensanti; è un unico e medesimo sistema⁹⁵. Si tratta di ciò che di recente è stato rifritto con queste parole⁹⁶: in sé il mondo pensante è lo stesso del mondo esteso ed entrambi si danno⁹⁷ in forme diverse. Sorge però la questione: donde proviene l'intelletto perché possa applicare le due forme alla sostanza assoluta? E donde provengono le due forme? Si pone qui l'unità dell'essere (estensione) e del pensare, cosicché il pensare è totalità in sé e ciò che è esteso è parimenti la medesima totalità. Si hanno due totalità; in sé sono la stessa, le differenze sono solo attributi o determinazioni dell'intelletto che sopravviene. Questa è l'idea generale: gli attributi non sono niente in sé, non esprimono nessuna differenza in sé.

In terzo luogo, seguono i modi, le *affectiones*⁹⁸. Essi sono, con riguardo all'estensione, quiete e movimento, e, con riguardo al pensare, *intellectus* e *voluntas*, conoscere e volere⁹⁹; sono mere modificazioni. Quel che si riferisce a questa distinzione e mediante essa viene posto, in sé non è nulla. Queste sono le idee generali di Spinoza.

Vediamone qualche aspetto più in dettaglio. Del male Spinoza afferma¹⁰⁰:

Si sostiene che Dio sia autore anche del male, poiché ha creato ogni cosa; il male sarebbe Dio stesso. Io reputo che Dio sia l'artefice di tutto ciò che è essenza o realtà positiva (lettera XXIII [a Willem van Blyenbergh]). Se puoi dimostrarmi che l'errore, il vizio, il male, è qualcosa che esprime un'essenza, allora ammetto volentieri che Dio è autore del male. Ma ho dimostrato a sufficienza che la forma del male non è in qualcosa che esprima un'essenza e che essa in sé non è niente di veramente reale e perciò non si può dire che Dio è autore del male. Ad esempio, il matricidio di Nerone, in quanto contiene qualcosa di positivo, una volontà, è altra cosa. Il suo vizio era solo disobbedienza, assenza di pietà, ingratitudine; il che non è un'essenza; Dio non è in lui causa di nessun male. Poiché Dio non considera la cosa in astratto e poiché alle cose non tocca più realtà di quanta Dio ne conferisca loro, ne segue che tale mancanza si riscontra solo rispetto al nostro intelletto e non rispetto a Dio. Il male e simili sono solo privazione; Dio è ciò che è schiettamente - reale.

Questo è detto molto bene, ma non è soddisfacente. Contro la sostanza spinoziana, si erge la convinzione nella libertà del soggetto, infatti che io sia soggetto e spiritualità individuale, secondo Spinoza, è solo modificazione, forma transitoria. Questo è l'aspetto scandaloso del sistema spinoziano e ciò che contro di esso suscita indignazione. L'uomo possiede la coscienza della propria libertà e la coscienza¹⁰¹ che lo spirito in sé e per sé è essenzialmente ciò che è negativo rispetto a ciò che è materiale e che solo in antitesi a quel che è materiale esso è davvero ciò che è. A questo si sono attenuti gli uomini, la teologia, ed il buon senso. In un primo momento, la forma di quest'antitesi è che ciò che è libero è reale; e che il male esiste. Il che non si spiega se considero tutto solo come una modificazione. Nella sostanza rigida e priva di movimento, ciò che manca e fa difetto è il momento della negatività. L'antitesi si presenta così: lo spirito in quanto per sé si distingue da ciò che è materiale e corporeo, esso è sostanziale, è reale, *esiste*, non è solo privazione o negazione. Del pari *esiste* la libertà, essa non è solo privazione. È questa realtà che si contrappone al sistema spinoziano; questa contrapposizione, secondo il pensiero formale, è corretta; da un lato, la realtà [dell'antitesi tra male e libertà] si basa sul sentimento, ma vi è un altro aspetto: l'idea in sé e per sé contiene il principio del movimento, la vita, il principio della libertà, e pertanto il principio della spiritualità come tale. Questo Spinoza non ha capito. Per un verso, il sistema spinoziano è manchevole perché non corrisponde alla realtà; per un altro, questo difetto dev'esser colto meglio: la sostanza spinoziana è l'idea solo in astratto e non nella sua vitalità.

Potrei citare ancora parecchie proposizioni di Spinoza; però esse sono molto formali e tutte ripetono di continuo la medesima tesi. Egli sostiene¹⁰² che l'essere attuale della *mens humana* è l'idea d'una singola cosa esistente. Questo carattere è senz'altro presente in essa; ma essa è solo un *modus*, un'affezione¹⁰³. Manca la forma infinita che chiamiamo sapere, libertà, spiritualità. Spinoza rinuncia ad edificare un sistema della forma, a cogliere l'organizzazione dell'uno in se stesso, come fa Bruno¹⁰⁴.

Si dice che lo spinozismo sia ateismo¹⁰⁵; da un certo punto di vista questo è esatto, poiché Spinoza non distingue Dio dal mondo e dalla natura, sostenendo che Dio è tutta la realtà: il che però vale in quanto l'idea di Dio si esplica in un modo particolare, ad esempio nell'esistenza dello spirito umano. Dunque si può sostenere che è ateismo in quanto egli non separa Dio dal finito, dal mondo, dalla natura. S'è già notato che la sostanza spinoziana non soddisfa il concetto di Dio, poiché Dio dev'esser colto come spirito. Se però si vuol chiamare ateismo lo spinozismo solo perché non distingue Dio dal mondo, questo è impreciso; si dovrebbe piuttosto chiamarlo acosmismo¹⁰⁶, giacché tutte le cose naturali sono reputate delle modificazioni. Spinoza ritiene che quel che si chiama mondo non esista affatto e sia solo una forma di Dio e nulla in sé e per sé; il mondo non avrebbe nessuna vera realtà. Con questo punto di vista interferisce pur sempre l'ingannevole rappresentazione per la quale le cose singole sono realtà vera, per come sono nella finitezza. Dunque l'obiezione che Spinoza non distinguerebbe Dio dalle cose finite non è valida: le cose finite

precipitano tutte nell'abisso dell'unica identità. La realtà finita (*kósmos*), a suo avviso, non ha nessuna verità; solo Dio esiste. Lo spinozismo, lungi dall'essere ateismo nell'accezione corrente del termine, lo è nel senso che Dio non è concepito come spirito: in tal senso il sistema di Spinoza potrebbe esser chiamato ateismo. Ma allora atei peggiori di Spinoza sono anche molti altri, teologi inclusi, i quali affermano che Dio è sconosciuto, e chiamano Dio solo l'onnipotente, l'essenza suprema, eccetera: infatti costoro fanno valere ciò che è finito, preso così com'è, come il vero¹⁰⁷.

Dobbiamo parlare ancora della morale di Spinoza. La sua opera più importante è l'*Etica*; il principio che ne sta alla base è che lo spirito finito ha la sua verità, ed è dunque morale, in quanto volge il suo conoscere e volere verso Dio, in quanto ha idee vere. Questo avviene solo con la cognizione di Dio. Non si dà nessuna morale oltre a questa, la quale richiede solo un'idea chiara di Dio. Le opere compiute dai buoni, da coloro che possiedono un'idea chiara di Dio, egli afferma¹⁰⁸, sono quelle in forza delle quali tutti i pensieri e tutte le azioni sono dirette al Dio conosciuto. I malvagi sono coloro che quest'idea non hanno, guardano solo alle cose terrene ed operano in base all'interesse ed alle opinioni personali ed individuali. Tutto ciò che esiste proviene con necessità dalle leggi e dai decreti eterni di Dio, e la verità, la conoscenza autentica consistono nel considerare tutto *sub specie aeterni*¹⁰⁹. La necessità delle cose è la volontà eterna di Dio. La schiavitù umana sono le affezioni, poiché in tal caso l'uomo ha per fine solo qualcosa di determinato. Lo spirito è in grado di ricondurre a Dio tutti gli affetti e tutte le rappresentazioni delle cose materiali, infatti ciò che è in Dio e niente esiste senza Dio. Così facendo l'uomo acquista potenza sui suoi affetti. È il ritorno dello spirito a Dio: è la vera libertà umana. Le idee sono vere in quanto sono riferite a Dio¹¹⁰. Dalla conoscenza, dal sapere circa l'uno, da ciò che è vero, nasce l'amore intellettuale di Dio: nasce una letizia che ha in se stessa l'idea della sua causa, che è Dio. Dio ama se stesso d'infinito amore intellettuale, poiché Dio può avere per scopo e causa solo se stesso, e la destinazione dello spirito soggettivo è volgersi a Dio. È una morale grandiosa e sublime; che però resta imbrigliata nell'universalità.

Nicolas Malebranche

Si deve menzionare ancora una forma da accostare allo spinozismo. Anch'essa è uno sviluppo della filosofia cartesiana: è la forma nella quale Malebranche ha presentato il cartesianesimo, la forma teologica. Ecco perché Malebranche non fu accusato d'ateismo.

Malebranche nacque a Parigi nel 1638; era malfatto e di corpo malaticcio e per questo fu cresciuto con grande tenerezza. Era timido ed amava la solitudine. A ventidue anni entrò nella Congregazione dell'Oratorio, un ordine ecclesiastico, e si consacrò alle scienze. Per caso in una libreria vide un'opera di Cartesius¹¹¹, che l'interessò al punto da procurargli il batticuore e fu preda d'una risoluta inclinazione alla filosofia. Era un uomo pio e mansueto, d'eccellente carattere; morì a Parigi nel 1715, a settantasette anni.

La sua opera principale s'intitola *De la recherche de la vérité* [1674-1675]. Una parte è interamente metafisica, ma la parte maggiore si muove sul piano logico-empirico; ad esempio tratta degli errori nel vedere, nell'udire e nell'immaginare. Il punto più importante è la concezione della natura e dell'origine della nostra conoscenza. Come Cartesius, egli pone l'essenza dell'anima nel pensare e quella della materia nell'estensione¹¹². La sua convinzione fondamentale è che l'anima non possa ricevere le sue rappresentazioni ed i suoi concetti dalle cose esterne. Come s'accorda il pensare con ciò che è esteso? La questione principale resta come ciò che è esteso e molteplice entri in relazione con ciò che è semplice, con lo spirito, giacché il primo termine – ciò che è esterno rispetto a se stesso – è l'antitesi del secondo, di ciò che si riferisce a se stesso. Tuttavia «l'anima non può generare le idee da se stessa»¹¹³. «Non dite d'essere voi stessi la vostra luce»¹¹⁴. Ne risulta che conosciamo tutte le cose esterne in Dio e che vediamo in Dio ogni cosa¹¹⁵. Dio è onnipresente ed unito con lo spirito nel modo più intimo; è il luogo degli spiriti (il pensare, ciò che è universale, Dio), come lo spazio è il luogo dei corpi. Ciò che conosciamo conosciamo in Dio, in quanto Dio rappresenta le essenze create. In Dio le cose sono intellettuali e spirituali, e noi siamo anche intellettuali: perciò vediamo le cose in Dio come esse sono in lui, ossia intellettuali, ideali.

Malebranche parla di ciò che è universale, del pensare in genere, di ciò che è infinito; afferma che l'universale non è una rappresentazione confusa, non è un affastellarsi d'idee singole, non è la

somma di cose singole, ma ciò che è particolare, le rappresentazioni particolari, sono solo partecipazioni all'idea universale, all'infinito. Ciò che è universale non riceve la sua esistenza dalle cose particolari. Nell'uomo l'idea dell'universale viene per prima, è necessario che preceda le altre; se si vuol pensare qualcosa di particolare, si deve pensare dapprima l'universale; esso è la base del particolare: come tutti i corpi hanno per principio basilare lo spazio, l'esser esterni l'uno all'altro. Ciò che è universale è in sé e per sé e non si forma grazie a ciò che è particolare. Se ci figuriamo un triangolo in genere, non possiamo dire di vedere qualcosa di particolare. Non si può dare nessun conto di come lo spirito conosca verità astratte ed universali tranne che tramite la presenza di ciò che è capace d'illuminare lo spirito: l'universale in sé e per sé. L'anima ha coscienza di ciò che è universale, di Dio, solo grazie alla presenza di Dio. Possiamo avere una conoscenza chiara solo attraverso l'unione con Dio; e questa conoscenza, quest'idea, non è un'idea creata, è in sé e per sé. Tutto il resto non è che una limitazione, un restringimento, di questo fondamento.

È come in Spinoza; l'uno universale è Dio. Noi abbiamo cognizione di ciò che è universale: non appena esso è determinato, diviene particolare; noi vediamo ciò che è particolare solo in ciò che è universale, come i corpi nello spazio. Agostino¹¹⁶ afferma che noi vediamo Dio *dés cette vie*, in questa vita, cioè mediante la conoscenza che abbiamo della verità eterna; verità infinita, immensa, in sé e per sé, increata; essa è vera in virtù di se stessa, non ad opera d'una cosa finita. Essa rende più perfetta la creatura e gli spiriti si sforzano di conoscerla. Questa perfezione è solo in Dio; dunque Dio è la verità; se prendiamo cognizione della verità infinita, allora vediamo Dio. Come fece Spinoza dal suo punto di vista etico, Malebranche sostiene che è impossibile che Dio abbia altro fine che se stesso; pertanto non solo è necessario che il nostro amore naturale tenda a lui, ma è altresì impossibile che la luce e la conoscenza che Dio conferisce al nostro spirito ci faccia conoscere altro che ciò che è in lui. Ogni amore naturale, ed ancor più la conoscenza della verità ed il volerla, ha per fine Dio; tutti i movimenti del volere dal punto di vista della creatura sono solo movimenti compiuti dal punto di vista del creatore; egli ne è la causa. In Malebranche, anima mobile, vediamo il medesimo contenuto che in Spinoza, solo in una forma più pia.

Ecco le idee principali di Malebranche; il resto, in parte è logica formale, in parte psicologia empirica: la forma nella quale si perviene alla verità.

3. Locke e Leibniz

Locke e Leibniz stanno ciascuno per sé e sono contrapposti l'uno all'altro; l'aspetto che è loro comune, in antitesi a Spinoza e Malebranche, è che entrambi eleggono a principio ciò che è particolare, la determinatezza finita, ciò che è singolo. Soprattutto in Locke si ha sì a che fare con l'universale, con idee e rappresentazioni universali in genere, ma per conoscerne l'origine. Invece in Spinoza e Malebranche ciò che è vero, ciò che è in sé e per sé, ciò che è eterno e senza origine è la sostanza, Dio, l'uno, l'universale: i cui aspetti particolari sono solo modificazioni. Per Locke, al primo posto vi è ciò che è finito, il conoscere finito, la coscienza finita e da questo si deve ricavare ciò che è universale. Leibniz erge a principio la monade, ciò che è singolo ed individuale: proprio quel che in Spinoza è solo ciò che è destinato alla rovina, ciò che è transitorio. In questa misura essi sono da trattare insieme.

John Locke

John Locke nacque nel 1632 a Wrington; ad Oxford studiò la filosofia cartesiana e si dedicò alla medicina che tuttavia non poté esercitare a causa della sua cagionevole complessione. Nel 1664, al séguito d'un ambasciatore inglese, venne per un po' a Berlino. Dopo il ritorno in patria, entrò in contatto con il futuro conte di Shaftesbury presso il quale divenne medico¹¹⁷. Allorché questi divenne gran cancelliere, Locke ottenne un impiego pubblico, ma il conte fu coinvolto in un rimpasto di governo ed egli, alla caduta del suo protettore, perse il posto. Nel 1675 se n'andò a Montpellier per ragioni di salute. Riottenuto l'incarico, lo riprese ben presto quando il suo protettore precipitò di nuovo in disgrazia; in séguito a questo, dovette lasciare il paese. Si recò in Olanda, che

s'opponeva ad ogni forma d'oppressione – politica o religiosa – ed era asilo per esuli: era il luogo dove si ritrovavano gli spiriti più liberi e più celebri. Nel 1688 rientrò in Inghilterra con Guglielmo III d'Orange, nel 1694 pubblicò la sua celebre opera *Sull'intelligenza umana* e morì il 28 ottobre del 1704.

La sua filosofia è molto famosa; nel complesso è ancora la filosofia degli inglesi e dei francesi, ed è stata, ed in parte è ancora oggi, la filosofia dei tedeschi. In sintesi, il pensiero centrale della filosofia lockiana è che le nostre idee universali, ciò che è vero, la conoscenza, si basino sull'esperienza. Esperienza significa osservazione ed analisi di essa condotta secondo le nozioni universali che ne vengono ricavate. È l'empirismo metafisicizzante: è il procedimento abituale delle scienze. Quanto al metodo, Locke batte la via opposta a quella di Spinoza. Questi comincia dalle definizioni, proposte preliminarmente; Locke invece mostra che le idee universali – sostanza, causa, effetto – risultano dall'esperienza. Seguendo il metodo di Spinoza e di Descartes, si omette d'indicare la genesi delle idee: esse sono prese direttamente (sostanza, infinito, eccetera); resta però l'esigenza di far vedere da dove le idee, i pensieri, provengano, e come le rappresentazioni vengano fondate e verificate. Locke colma questa lacuna indicando il fondamento delle nozioni universali.

Senonché, la genesi, come Locke la presenta, è solo la genesi empirica, ossia riguarda la via percorsa dalle idee per entrare nella nostra coscienza. Ogni uomo sa che si comincia da esperienze, percezioni, situazioni tutt'affatto concrete e che le idee generali vengono dopo, in funzione del tempo. Esse presentano una connessione con la concretezza della sensazione: le rappresentazioni universali sono contenute in essa. Vedendo questa pagina di carta, vedo qualcosa d'esteso nello spazio; anche l'universale, lo spazio, è contenuto in quel qualcosa. L'universale, lo spazio, mi perviene alla coscienza solo dopo ciò che occupa spazio: il genere segue l'individuo, il concreto, nel quale l'universale è contenuto; pertanto si deve distinguere l'universale dal particolare. L'estrazione dell'universale è un'operazione della mia coscienza. Il percorso descritto da Locke è corretto.

Tuttavia vi è un'altra questione: le nozioni universali sono vere in sé e per sé? E donde traggono origine, solo nella mia coscienza e nel mio intelletto o anche nelle cose stesse? Spazio, causa, effetto, eccetera sono categorie; come si conciliano con la particolarità, con ciò che è concreto? Come s'accorda lo spazio universale con una certa individualità o con una certa proprietà concreta? Senonché, il punto di vista se le nozioni d'infinito, di sostanza, eccetera siano vere in sé e per sé è completamente tolto di mezzo. In Platone l'infinito è il vero in quanto identico con il finito. La verità del contenuto può derivare da dove si vuole, ma qui essa è cancellata.

Le concezioni di Locke, anche esaminate più da vicino, sono molto semplici. Per Cartesius le idee sono innate. Locke contesta¹¹⁸ le cosiddette idee innate argomentando che non si trovano nei bambini ed in molti uomini; ad esempio molti non riconoscono la proposizione: ciò che è. Obiezione debole, giacché presuppone che con idee innate s'intendano idee che l'uomo ha nella coscienza a sua immediata disposizione, come si può dire che la mano è innata, poiché l'uomo l'ha dalla nascita. Ma lo sviluppo all'interno della coscienza è qualcosa di diverso da ciò che è in sé rispetto alla ragione, ed in questo senso l'espressione 'idee innate' è assolutamente impropria.

Locke procede affermando che ciascun uomo è consapevole di pensare, e che ciò con cui il suo spirito, la sua intelligenza, ha a che fare sono le idee. Gli uomini hanno idee diverse (rappresentazioni in genere); con 'idea' noi intendiamo qualcos'altro; per Locke idea è l'idea d'elefante, di bianco, di durezza, di mollezza, di quiete, di movimento, eccetera. La questione è come l'uomo pervenga a simili rappresentazioni. Se si presuppone lo spirito come *tabula rasa*, - privo di qualsiasi impressione, esso come se ne rifornisce? La risposta è in una sola parola: dall'esperienza; su di essa si basa tutto il nostro sapere; attraverso l'esperienza la mente approda alle immagini: sensazioni determinate che si trasformano in raffigurazioni. Tutto è esperienza, e non solo ciò che è sensibile, ma anche quel che muove e determina il mio spirito; è necessario che io sia quel che sono e che abbia questo essere. La coscienza di ciò che io ho e di ciò che io sono è esperienza; è assurdo che si sappia qualcosa che non si trovi entro l'esperienza; ad esempio, l'uomo: tutti sono uomini, non ho bisogno d'averli veduti tutti; io sono un uomo, possiedo la capacità d'agire, il volere, la coscienza di ciò che sono e di ciò che sono gli altri, e questa è senz'altro esperienza. Dunque, Locke prende le mosse dal fatto che tutto è esperienza; dall'esperienza formiamo le idee universali.

Locke differenzia gli oggetti dalle loro qualità. E distingue qualità primarie e secondarie¹¹⁹. In Cartesius le qualità primarie sono estensione, quiete e movimento; sono le qualità di ciò che è corporeo e materiale, come il pensare è la qualità di ciò che è spirituale. In Locke¹²⁰ le qualità primarie sono estensione e solidità; invece le qualità che si riferiscono alla natura della percezione ed al sentire sono quelle secondarie, ad esempio colori, suoni, odori.

Presupposto questo, segue che l'*understanding*, l'*intellectus*, l'intelletto, l'intelligenza, è quel che trova e scopre l'universale; le idee generali non arrivano allo spirito né tramite la sensazione, né tramite la riflessione (percezione interna), bensì sono creazioni, creature, rinvenute dall'intelligenza; la quale le plasma mediante le rappresentazioni che ha acquisito grazie a sensazione e riflessione; cosicché anch'essa è attiva, solo che la sua azione consiste nel collegamento, nel mettere insieme le idee generali. Locke afferma¹²¹ che rispetto alle sue forme semplici, i *modi*, l'intelligenza è del tutto passiva; le determinazioni semplici sono la forza, il numero, l'infinità, eccetera; rispetto ad esse, l'intelligenza è passiva e le riceve dalle cose e dalle loro operazioni: le riceve come sensazione e riflessione ad essa le offrono, senza che essa formi nessuna sorta d'idea. L'intelligenza si limita ad esprimere il punto di vista delle determinazioni astratte contenute nell'oggetto. Locke distingue anche tra forme semplici e miste; ad esempio la causalità è un *modus* misto, composto di causa ed effetto.

Locke illustra nei dettagli la maniera nella quale l'intelletto, l'intelligenza, acquista le idee generali muovendo da quelle concrete, ma la spiegazione è molto noiosa e banale. Essa occupa la più parte della sua opera. Ad esempio lo spazio è una nozione generale¹²². Noi la formiamo a partire dalla percezione, visiva e tattile, della nostra distanza dai corpi e della distanza tra un corpo e l'altro. Tuttavia la distanza d'un corpo rispetto all'altro è appunto spazio; è come usare una parola diversa per designare la medesima cosa. Con riguardo ai corpi, ci s'imbatte in quest'unica determinazione della spazialità; però non è una deduzione, bensì la messa tra parentesi d'altre determinazioni. Al concetto di tempo¹²³ si perviene attraverso l'ininterrotta successione delle rappresentazioni durante la veglia: esse appunto seguono l'una all'altra senza interruzione; così riceviamo rappresentazioni generali del tempo. Se prestiamo attenzione ad esse ed omettiamo ciò che è particolare, abbiamo la successione in genere che è appunto il tempo. Parimenti, riceviamo la nozione di causa ed effetto¹²⁴ dalla cognizione, propria dei nostri sensi, del continuo mutamento delle cose; in questa percezione vediamo che diverse cose particolari (sostanza e qualità) cominciano ad esistere e notiamo che la loro esistenza deriva dalla conveniente applicazione ed efficacia d'un'altra cosa. Qualcosa inizia ad esistere, perché un'altra cosa interagisce nel modo opportuno. Questo ci dà l'idea di causa ed effetto. Ad esempio vediamo che la cera fonde in presenza del fuoco. La cera è tenera, muta la sua figura, ed ecco che consideriamo il fuoco come capace d'esercitare un'azione su di essa. Ecco l'idea di causa ed effetto. Nondimeno, in quest'incessante mutamento, riscontriamo anche una permanenza: ed ecco la sostanza. Si può dire che non si dia niente di più superficiale, che non vi sia niente di più banale di questa cosiddetta deduzione delle idee; l'attenzione è richiamata su una nozione contenuta entro una relazione concreta. L'azione dell'intelligenza consiste nella fissazione d'una determinazione e nell'abbandono delle altre. La filosofia lockiana si raccomanda per la sua chiarezza e distinzione e niente di più chiaro può darsi di questa deduzione che abbiamo mostrato.

In tal modo¹²⁵ ricaviamo idee generali, concetti di generi, che però sono solo essenze nominali, utili a farci conoscere generi e specie; tuttavia con un simile procedimento non conosciamo quale sia la reale essenza della natura. Locke prova che i generi non sono niente in sé e per sé, ad esempio rifacendosi ai mostri; se i generi esistessero in sé e per sé, non vi sarebbero esseri mostruosi. Ma è un argomento molto debole. Egli trascura che anche al genere spetta l'esistenza. L'esistenza, rispetto al genere, dipende essenzialmente da altre circostanze determinanti. L'universale si fa avanti e diviene finito; è un reciproco separarsi dei singoli aspetti dell'idea concreta; così l'esistenza del genere può decadere sul piano delle cose esteriori. Conoscere il vero è l'interesse della filosofia: ciò qui viene soddisfatto in modo empirico; attirare l'attenzione sulle nozioni universali serve, ma il punto di vista secondo il quale questo implichi una verità in sé e per sé è accantonato.

Se si vuole, la filosofia lockiana è una metafisica; con tutte le sue formalità, si tratta pur sempre di determinazioni universali, pensieri universali, e l'universale dev'esser dedotto dall'esperienza e

dall'osservazione. Il medesimo discorso non vale per l'agire pratico: il pensiero s'applica agli oggetti, o dagli oggetti sono cavati i pensieri che li concernono: l'aspetto universale che per essenza è insito in essi. Quest'empirismo metafisicizzante è divenuto il modo di giudicare e di conoscere più diffuso in Inghilterra ed in Europa: quel che in genere chiamiamo scienze, ed in particolare le scienze empiriche, debbono la loro origine ad esso. Il procedimento della scienza consiste nell'osservazione degli oggetti e nell'indagine e nell'individuazione delle loro leggi intrinseche. L'inverso avviene nella scolastica e nella metafisica, che partono da assiomi e definizioni. Universale è diventato ora il filosofare pratico, il filosofare del pensare che ragiona, in forza del quale s'è verificata la completa rivoluzione delle attitudini dello spirito.

Hugo Grotius

Quello che s'è appena veduto è il metodo di cui s'avvale anche Grotius; metodo che si applica da una parte agli oggetti fisici e dall'altra agli oggetti politico-giuridici. Grotius¹²⁶ scrisse il *De jure belli et pacis* (1625); oggi nessuno lo legge più, ma ebbe grande influenza. Egli ricavò parecchie notizie dalla storia, anche dall'Antico Testamento; inventariò i modi nei quali i popoli, nella storia, nelle diverse situazioni di pace e di guerra, s'erano comportati gli uni di fronte agli altri. Grazie ad una simile compilazione empirica circa l'atteggiamento reciproco dei popoli, insieme a ragionamenti empirici – ad esempio l'illiceità dell'uccisione dei prigionieri, giacché lo scopo è rendere inoffensivo il nemico: e raggiuntolo non si deve infierire, eccetera¹²⁷ – riuscì a rendere consapevoli principi universali, principi propri della ragione e dell'intelletto, ed a farne riconoscere il valore. Questi principi trovano fondamento nel loro stesso oggetto. Simili dimostrazioni e deduzioni ci lasciano insoddisfatti, ma non si può disconoscere il ruolo che rivestirono all'epoca nella quale furono compiute.

Thomas Hobbes

L'Inghilterra è il paese dove più crebbe la riflessione circa il diritto costituzionale¹²⁸. Illustre e celebre per l'originalità dei suoi punti di vista è Hobbes, nato nel 1588 a Malmesbury e morto nel 1679. Egli scrisse molto, anche di filosofia, ad esempio sono suoi gli *Elementi di filosofia*; la prima parte, *De corpore*, uscì a Londra nel 1655. Egli scrive innanzi tutto di logica, poi di filosofia prima e d'ontologia, in terzo luogo *De rationibus motuum et magnitudinum*, ed ancora di fisica, natura dei fenomeni, suoni, olfatto, eccetera. La seconda parte tratta *De homine* e la terza *De cive*.

Nella prefazione agli *Elementi di filosofia*¹²⁹, egli afferma che Copernico in astronomia e Galilei in fisica hanno aperto una nuova strada; prima di loro, in queste due scienze, non v'era niente di certo; Harvey aveva sviluppato la scienza del corpo umano; Keplero, Gassend ed altri avevano perfezionato la fisica generale e l'astronomia. Tutto questo è considerato filosofia, in conformità del punto di vista già richiamato [nella pagina precedente]. Hobbes stesso procede sulla base della percezione immediata e dell'intelletto che si serve della riflessione. Quanto alla filosofia politica, *philosophia civilis*, egli afferma che non esisteva prima della sua opera intitolata *De cive*. Il *Leviathan* ha lo stesso contenuto: è un'opera molto malfamata. Hobbes cerca di dedurre i principi dell'autorità politica, del potere monarchico, eccetera, partendo da nozioni universali e le sue asserzioni sono troppo originali per non citarle.

Dapprima egli sostiene¹³⁰ che l'origine della società civile sta nel timore reciproco; ogni società si genera dall'interesse personale, da desiderio di gloria o da egoismo. Per natura gli uomini sono tutti uguali, ma Hobbes lo dimostra con un argomento peculiare: che ciascuno può uccidere un altro, ciascuno per un altro può rappresentare la violenza ultima. Ciascuno è passibile d'esser ucciso da un altro. Pertanto l'uguaglianza è fondata sulla debolezza generale e non sull'assoluta libertà, sull'assoluta autonomia, come si reputa oggi. Inoltre, secondo Hobbes, nello stato di natura, tutti hanno intenzione d'offendersi l'un l'altro. In questo ha ragione. Egli prende lo stato naturale nel suo autentico significato; non è la vuota frase d'uno stato naturale buono; è piuttosto la condizione animale, la condizione della cupidigia, d'una caparbieta non piegata. Tutti nutrono la volontà di danneggiarsi a vicenda, di tutelarsi contro le pretese altrui e d'acquistare per sé maggiori diritti e vantaggi; donde la diffidenza di tutti verso tutti. Hobbes determina meglio lo stato di natura come

un *bellum omnium contra omnes*, una guerra di tutti contro tutti¹³¹. Questo è il punto di vista del tutto esatto proprio dello stato di natura. L'espressione 'natura' implica un tale duplice senso, una tale ambiguità. Con 'natura' s'intende che la natura umana è spiritualità, razionalità, libertà; questo non è ciò che s'intende con stato di natura. 'Stato di natura' significa che l'uomo agisce in conformità della sua condizione naturale, secondo i suoi desideri, le sue inclinazioni, eccetera, ma non ancora secondo ciò che è giusto. Razionalità vuol dire, innanzi tutto, acquisizione da parte di ciò che è universale del controllo su ciò che è immediato e naturale. In base al diritto di ciò che è immediato e naturale, una forza irresistibile conferisce il diritto di prevalere su coloro che non sono in grado di contrastarla. E sarebbe privo di senso lasciar tornare liberi e forti coloro che sono in nostro potere. Ne segue¹³² che è necessario che l'uomo esca dallo stato di natura: *exeundum esse e statu naturae*. Questo è giusto; lo stato in cui vige il diritto non è senz'altro quello della natura. La volontà particolare dev'essere assoggettata alla volontà generale, alla legge della ragione, e questa è la volontà del governo, il quale non è responsabile [verso la volontà particolare]¹³³. Così, da un punto di vista del tutto giusto – essendo la volontà generale trasferita nella volontà d'uno solo, del monarca – nasce lo stato del dispotismo perfetto¹³⁴; in effetti, lo stato fondato sulla legge è qualcosa di diverso dal fatto che è legge l'arbitrio d'uno solo.

Nella tesi di Hobbes vi è per lo meno l'idea che il diritto e l'organamento dello Stato in genere debbano fondarsi sulla natura umana, su caratteristiche ed inclinazioni umane. Gli inglesi si sono affannati intorno al principio dell'obbedienza passiva, secondo il quale ai re il potere deriva da Dio¹³⁵. Questo principio, per un verso, è del tutto giusto; ma lo si è inteso non solo nel senso che i sovrani non hanno nessuna responsabilità, ma che bisogna obbedire solo al loro cieco arbitrio, alla loro volontà soggettiva.

Nella lotta tesa a fissare per sé i rapporti giuridici all'interno dello Stato ed a fondare una rete di rapporti politici, s'è messa in mostra la riflessione propria del pensiero, inserendosi con contributi essenziali. È avvenuto, in Grotius non meno che negli inglesi ed in Pufendorf¹³⁶, che l'impulso creativo tipico dell'uomo, l'istinto, la propensione alla socialità, eccetera, l'immanenza di ciò che è umano fossero eretti a principio.

D'altronde il pensiero s'è anche applicato alla natura e qui la celebrità è Newton, del quale si ricordano le sue scoperte di matematica e di fisica. Il suo motto era: «Fisica, guardati dalla metafisica»¹³⁷, ossia dal pensare; tuttavia la fisica non può far niente senza pensare: la forza d'attrazione, eccetera, è una categoria metafisica, stabilita da Newton a partire dal pensare. Il punto è il modo nel quale le categorie vengono usate.

Da allora, presso gli inglesi, le scienze sperimentali hanno preso il nome di 'filosofia'; essi chiamano matematica e fisica 'filosofia newtoniana'. Questa maniera d'esprimersi s'è conservata fino ad oggi. Vi rientrano anche le considerazioni circa l'economia politica e quelle sull'andamento del benessere; l'economia politica di Smith¹³⁸ è divenuta famosa in Inghilterra. Simili regole generali, com'è ora la libertà di commercio, presso gli inglesi si chiamano: principi filosofici, filosofia. Sei mesi fa, [George] Canning¹³⁹, mentre si brindava alla sua salute, tenne un discorso presso un'associazione, nel quale affermò che si doveva augurare all'Inghilterra d'avere un ministero che nella sua attività applicasse principi filosofici. Ecco come in Inghilterra il termine di filosofia viene celebrato nell'ambito pratico, mentre in Germania è divenuto un nomignolo. Presso gli inglesi prendono il nome di filosofia i principi generali della fisica, della chimica, della scienza razionale dello Stato, principi che si basano sull'esperienza capace di pensare: conoscenze di ciò che nella sfera dell'esperienza si mostra utile e necessario. Da questo modo empirico di far filosofia – Locke incarna la metafisica di questa filosofia empirica – passiamo ora a Leibniz.

Gottfried Wilhelm Leibniz

Il padre di Gottfried Wilhelm, barone di Leibniz, era professore di filosofia a Lipsia, dove il filosofo nacque nel 1646; là studiò giurisprudenza e s'occupò di filosofia: secondo le consuetudini dell'epoca, prima studiò filosofia, applicandosi in modo particolare. Difese anche tesi filosofiche¹⁴⁰, alcune delle quali sono contenute nelle sue opere; esse concernono soprattutto il principio d'individuazione, che esprime il principio astratto della sua filosofia. Acquistò parecchie cognizioni storiche per ottenere la promozione a dottore in diritto, ma la Facoltà non gliela concesse,

appellandosi alla sua giovane età, e può essere che questo sia accaduto per il fatto che non si vedevano di buon occhio i suoi pronunciati interessi filosofici. Lasciata Lipsia, si recò a Jena [nel 1663] e poi [nel 1666] ad Altdorf dove fu promosso con lode [dottore in diritto]. A Norimberga [1667] si mise a disposizione d'un'associazione alchimistica¹⁴¹ per far estratti da scritti alchimistici. Poi fu precettore al servizio del cancelliere di Stato dell'elettore di Magonza, [barone] von Boineburg¹⁴². Nella sua corrispondenza vi è un gran numero di lettere indirizzate a costui. Con questo giovane, si recò a Parigi¹⁴³. Terminate le lezioni, ottenne una pensione dall'elettore di Magonza e restò per suo conto a Parigi per quattro anni. Alla morte dell'elettore, la pensione gli fu tolta. Visitò allora l'Olanda, dove conobbe il matematico Huygens, e l'Inghilterra, dove incontrò Newton. Passò al servizio del [ducato di] Braunschweig-Lüneburg e fu consigliere di corte e bibliotecario in Hannover. Nel 1677 ideò il calcolo differenziale ed integrale¹⁴⁴. Ne nacque una controversia con Newton e con la Royal Society, nella conduzione della quale gli inglesi non si comportarono da gentiluomini. Da Hannover intraprese molti viaggi, specialmente in Italia, al servizio del suo signore, per mettere insieme documenti sulla Casa d'Este, in rapporti con quella di Braunschweig-Lüneburg, e pubblicò scritti sulla Casata tedesca¹⁴⁵. Divenne poi consigliere della corte imperiale a Vienna. Essendo in contatto con il principe elettore di Hannover e con la principessa Sophie Charlotte, consorte di Federico I, s'adoperò per la fondazione dell'Accademia delle scienze di Berlino¹⁴⁶. A Vienna conobbe anche il principe Eugenio. Morì ad Hannover nel 1716.

Leibniz ha spaziato tra le più diverse scienze e discipline, soprattutto nell'ambito matematico, ed ha creato il calcolo integrale e differenziale. Non esiste un sistema compiuto della sua filosofia, ma solo singoli brevi scritti; ad esempio al principe Eugenio di Savoia dedicò un trattato sui principi della grazia¹⁴⁷, poi c'è una refutazione di Locke che verte sull'intelletto umano¹⁴⁸. La sua opera più celebre, la *Teodicea*, è uno scritto popolare composto contro Bayle per compiacere la regina Sophie Charlotte. Bayle era un sottile dialettico che su qualsiasi questione assumeva l'attitudine veduta in Vanini¹⁴⁹; volgendosi contro i dommi religiosi, egli argomenta che essi non potrebbero esser dimostrati con la ragione; essi non possono esser conosciuti in modo razionale e tuttavia la fede vi si assoggetta¹⁵⁰. La *Teodicea* di Leibniz è un'opera molto famosa, per noi non più molto godibile; è una giustificazione di Dio circa il male nel mondo. Leibniz vi discorre dell'ottimismo¹⁵¹ secondo il quale il mondo è il migliore possibile. Egli dimostra che Dio, fra molti possibili mondi, ha eletto il più perfetto: per quanto perfetto potesse essere, tenuto conto della finitezza che lo caratterizza. Questo vale in generale, ma una tale perfezione non è un pensiero determinato: in tal modo la natura del male, di ciò che è negativo, non viene chiarita.

Leibniz procede nel suo filosofare come ancora si fa ad esempio in fisica: formando ipotesi. Ci sono dei dati che debbono venir spiegati; si deve formare un'ipotesi, un'idea generale, da cui dedurre ciò che è particolare; l'idea generale, l'ipotesi¹⁵², bisogna che sia costituita in funzione dei dati disponibili. Il sistema leibniziano è ancora interamente metafisico e s'oppone in modo essenziale e netto allo spinozismo, al principio dell'unità della sostanza, secondo cui tutto ciò che è determinato è solo qualcosa di fuggevole. Contro il principio dell'unità assoluta, Leibniz ha eretto a principio la pluralità delle sostanze individuali, che però si riunifica in Dio, monade delle monadi.

Egli chiama le sostanze: monadi; o anche: ciò che è individuale, e le differenzia dagli atomi¹⁵³. Le monadi sono ciò che è meramente singolo, indivisibile, il semplice uno. La prova che esse sono il vero d'ogni cosa è molto semplice e deriva da una riflessione superficiale: esistono cose composte, il cui principio dev'essere qualcosa di semplice; composto significa unità tale da essere in sé qualcosa di molteplice. Si ha dunque la poco originale categoria di composto, donde con facilità si deduce ciò che è semplice. Le monadi vengono per prime. Esse non sono gli atomi d'Epicuro, i quali sono ciò che è in sé privo di determinazione: la determinazione deriva solo dall'aggregazione degli atomi; le monadi sono invece forme sostanziali, più felice espressione desunta dalla scolastica; sono entelechie, non materiali, non estese, esse non nascono e non muoiono in modo naturale, si formano solo per creazione divina. Il termine 'creazione' è noto attraverso la religione, ma perché sia pensiero, perché abbia significato filosofico, esso dovrebbe venir delineato in modo molto più preciso.

Le monadi sono qualcosa di semplice; ciascuna è per sé, è qualcosa di sostanziale, è

indipendente dinanzi all'altra; esse non esercitano effetti l'una sull'altra, cosicché l'una non opera come causa all'interno d'un'altra, non si pone in essa; altrimenti non sarebbe un'entelechia. La relazione che consiste nell'esercitare un'influenza, secondo Leibniz, è una relazione propria della filosofia volgare, infatti non si può comprendere come delle particole materiali d'una certa specie, o delle qualità materiali, possano passare da una sostanza in un'altra; pertanto bisogna lasciar cadere la rappresentazione d'un influsso. Se, come Descartes, s'ammettono delle sostanze indipendenti, non si può pensare nessuna connessione causale: difatti questo presupporrebbe l'influsso, il riferimento d'un termine ad un altro, il quale altro, perciò, non sarebbe una sostanza¹⁵⁴.

In terzo luogo, le monadi debbono distinguersi l'una dall'altra, debbono distinguersi per se stesse; qui emerge il principio leibniziano degli indiscernibili; detto in modo popolare: non si danno due cose uguali l'una all'altra. Ad uno sguardo superficiale, ciò è senza interesse. Su questo si è filosofato anche a corte¹⁵⁵. Un cortigiano non ci voleva credere, allora la principessa l'esortò a trovare due foglie uguali; egli cercò, ma senza successo. Al microscopio due gocce di latte sono diverse. Per noi è indifferente che si diano o no due cose uguali: è un punto di vista superficiale, che non ci riguarda. Un significato più preciso è che ogni cosa in se stessa è qualcosa di determinato ed è distinta da ogni altra; che due cose siano uguali o no è solo un confronto fatto da noi, al quale noi diamo senso. Ma quel che conta è la differenza determinata, esistente in loro stesse. Se due cose si distinguono solo perché sono due, ciascuna è una; ma due non esprime ancora nessuna differenza, esse sono uguali; il punto importante è la differenza determinata in sé.

La monade leibniziana è una monade determinata. Il suo carattere determinato è espresso meglio dicendo che essa è capace di rappresentare: in tal senso il sistema leibniziano è il sistema d'un mondo intelligibile; tutto ciò che è materiale è qualcosa che è capace di rappresentare, di percepire. Quest'idealismo è contenuto nell'asserzione che ciò che è semplice è qualcosa di distinto in se stesso il quale, a dispetto della differenza che ha in se stesso e del suo molteplice contenuto, è e resta uno. Ad esempio io, il mio spirito. Io ho parecchie rappresentazioni, in me vi è dovizia di pensieri, eppure, a dispetto di questa varietà, io sono uno; si tratta d'un'idealità, d'un idealismo¹⁵⁶, in base al quale ciò che è distinto viene soppresso e viene determinato come uno. Ecco l'aspetto interessante del sistema leibniziano.

La monade è qualcosa che è capace di rappresentare, di percepire. Asserire che la monade ha delle rappresentazioni non è propriamente felice, poiché il rappresentare l'attribuiamo solo alla coscienza, a ciò che è conscio come tale. Invece Leibniz ammette anche rappresentazioni non cosce: nel sonno, nel deliquio, quando si hanno idee in mancanza di coscienza. Per Leibniz ciò che chiamiamo materia è ciò che patisce, la passività, un aggregato di monadi. La passività della materia consiste nel carattere oscuro delle rappresentazioni, in una sorta di stordimento che non perviene alla coscienza di sé. I corpi sono aggregati di monadi, sono ammassi, che tanto poco si possono chiamare 'sostanza', quanto poco può dirsi tale un gregge di pecore. La continuità dei corpi, il loro ordine, è l'estensione. Corpi organici sono quelli in cui una monade, un'entelechia, prevale sulle altre. Anche se 'prevalere' è un termine improprio. La monade cosciente si differenzia da quella che Leibniz chiama monade nuda, per la chiarezza nel rappresentare, anche se si tratta d'una differenza solo formale.

Più esattamente, Leibniz pone la differenza che connota l'uomo, la monade cosciente, nel fatto che è capace di conoscere verità eterne e necessarie, è in grado di rappresentarsi ciò che è universale; universale fondato su due principi: quello degli indiscernibili¹⁵⁷ e quello di ragion sufficiente. Quest'ultimo sembra superfluo, ma Leibniz intende con esso la ragion d'essere in quanto determinazione del fine. Il punto è la distinzione tra causa finale e causa efficiente. Una casa, pietre, travi, sono cause naturali; la causa finale è la determinazione della casa: il principio di ragion sufficiente in virtù del quale travi, pietre e simili sono poste insieme in un certo modo. Questi sono i punti principali. Vi è poi la conseguenza: l'esistenza di Dio come eterna verità: eterna verità, coscienza di ciò che è universale ed assoluto in sé e per sé; l'universale, l'assoluto in sé e per sé, è Dio e come *monás* è uno con se stesso, è la monade delle monadi, è la monade assoluta. Se la *μονάς* *μοναδῶν*¹⁵⁸, Dio, è la sostanza assoluta, allora viene meno la sostanzialità delle altre monadi; vi è una contraddizione non risolta: da un lato v'è una monade sostanziale, dall'altro molte monadi singole che debbono essere indipendenti ed il cui fondamento è che esse non stanno in rapporto

reciproco; qui sta la contraddizione non risolta. Ci si dice che esse sono create da Dio, cioè che sono poste dalla sua volontà: ma s'intende solo la monade in quanto sostanza.

Più in dettaglio la situazione della *monas monadum*, la sua attività, consiste nell'essere ciò che prestabilisce [l'armonia] tra i mutamenti delle monadi¹⁵⁹. Ciascuna monade è in sé totalità, mondo; anche la nuda monade in sé è l'universo ed il distinto si presenta come sviluppo della totalità all'interno di essa. Leibniz afferma¹⁶⁰ che a partire da un granello di sabbia si potrebbe comprendere nel suo sviluppo l'intero universo: sembra un pensiero brillante, ma il mondo è più che un granello di sabbia; è necessario che vi s'aggiungano parecchie cose che nel granello non sono contenute, e la rappresentazione vi mette più di quel che in esso esiste. Ciascuna monade è in sé l'universo, ma quel che conta è che esso pervenga all'esistenza. La monade è attiva, è capace di rappresentare e di percepire; in essa la percezione si sviluppa secondo le leggi del desiderio e dell'attività. Come i movimenti riferibili al suo mondo esteriore si sviluppano secondo le leggi dei corpi, così lo sviluppo del rappresentare in se stesso, di ciò che è spirituale, avviene secondo le leggi che regolano il desiderio. Questo si riferisce proprio all'idea leibniziana della libertà. Egli sostiene che la natura dell'ago magnetico è tale da volgersi a nord; se esso avesse la coscienza, si rappresenterebbe che la sua determinazione è volgersi a nord e questa rappresentazione resterebbe tale e quale¹⁶¹.

Poiché le monadi sono chiuse in se stesse e ciascuna si sviluppa all'interno di se stessa, è necessario che nel loro sviluppo vi sia un'armonia, che esse costituiscano un intero organico. Un uomo si rappresenta questo o quello, vuole questo o quello; la sua attività si pone un obiettivo e produce mutamenti; la sua determinazione interiore diviene determinazione corporea e mutamento rispetto a ciò che è esterno; l'uomo appare come causa capace d'agire su altre monadi, anche se questa è solo apparenza; tuttavia, che la determinazione del suo volere ed il mutamento che l'uomo ritiene d'aver provocato s'accordino dipende da altro, avviene al di fuori di lui, e questo altro è Dio, il quale prestabilisce una simile armonia; si tratta della nota armonia prestabilita, che proviene dall'esterno. È più o meno la stessa cosa che abbiamo visto in Cartesius come assistenza [*concursum Dei*]. L'uomo agisce ed in lui opera l'accordo tra un numero infinito di monadi. L'anima non esercita azione su una monade corporea; ma mentre in una monade si verificano dei cambiamenti, cambiamenti corrispondenti si verificano anche nelle altre: questa corrispondenza è l'armonia stabilita da Dio.

Questi gli aspetti principali della filosofia leibniziana. Vediamo che il sistema di Leibniz è una metafisica che prende le mosse dalla determinazione limitata, propria dell'intelletto, della molteplicità assoluta, cosicché la connessione può esser compresa solo come continuità; in tal modo l'unità assoluta viene soppressa. L'assoluto esser per sé è presupposto in astratto: è necessario che Dio faccia da mediatore tra le cose singole e determini l'armonia tra i mutamenti delle singole monadi. È un sistema artificiale fondato su categorie proprie dell'intelletto, quali: essere assoluto, molteplicità, singolarità astratta. Il punto più importante in Leibniz sta nella massima, nel principio, dell'individualità, e nella regola degli indiscernibili.

Christian Wolff

Al sistema di Leibniz si collega quello di Wolff. La filosofia di Wolff è una sistematizzazione di quella di Leibniz e s'usa dire anche 'filosofia leibniziano-wolffiana'. Wolff s'è acquistato grande merito, immortale merito, di fronte alla cultura scientifica¹⁶² della Germania.

Figlio d'un panettiere¹⁶³ di Breslavia, dove nacque nel 1679, Wolff studiò prima teologia e poi filosofia, e dal 1707 fu professore di matematica e filosofia ad Halle. Ebbe nemici: i teologi pietisti ebbero con lui grandi contese; poiché però egli, con i suoi scritti, fece fare loro pessime figure, essi ricorsero agli intrighi. Fecero presente al re, Federico Guglielmo I, il quale teneva molto ai suoi soldati, che Wolff insegnava un determinismo in forza del quale l'uomo non avrebbe nessuna volontà libera e perciò anche i soldati che disertavano non lo facevano di loro propria volontà, bensì¹⁶⁴ per decreto divino. I pietisti denunciarono il pericolo della diffusione di questa dottrina fra i soldati. Federico Guglielmo I se ne adirò molto; nel 1723 Wolff, pena il capestro, fu costretto a lasciare Halle e gli Stati prussiani entro quarantotto ore. I teologi amplificarono lo scandalo pregando contro di lui: il pio August Hermann Francke, fondatore del Waisenhaus¹⁶⁵, in chiesa rese grazie a Dio per la cacciata di Wolff e per la liberazione della città dagli atei. Wolff si recò a Kassel

e divenne primo professore di filosofia all'università di Marburgo; fu cooptato come loro membro dalle Accademie delle scienze di Londra, Parigi, Stoccolma¹⁶⁶: il che allora era ancora un onore¹⁶⁷. Pietro il Grande lo nominò vicepresidente dell'Accademia di San Pietroburgo. A Berlino fu insediata una commissione¹⁶⁸ incaricata d'esprimere un parere sulla sua filosofia. Essa fu trovata immune da qualsiasi pericolosità. In tal modo ai teologi fu tappata la bocca e fu impedito di parlare. Ancora vivente Federico Guglielmo I, Wolff fu richiamato ad Halle. Egli, però, non accolse subito l'invito a riprendere la sua cattedra in Halle, ma solo quando salì al trono Federico II, il quale glielo riformulò. Divenne vicescancelliere dell'università e nel 1745 fu elevato alla dignità di barone dal principe elettore di Baviera¹⁶⁹. Fino alla fine – morì nel 1754 – visse ad Halle.

Wolff s'è reso celebre nelle matematiche e per la sua filosofia, che in Germania fu a lungo quella dominante. In generale potremmo chiamarla una filosofia dell'intelletto, estesasi a tutti gli oggetti che cadono entro l'ambito del sapere. Si può dire che solo Wolff, propriamente, abbia naturalizzato la filosofia in Germania. Particolarmente importante è che i suoi scritti, per lo più, siano in lingua tedesca; Leibniz scrive in latino e più spesso in francese. Il titolo delle opere di Wolff suona di solito *Pensieri razionali* su Dio, sul mondo, sull'anima umana, sulla natura¹⁷⁰, eccetera. Le sue opere comprendono ventiquattro¹⁷¹ in-quarto. Wolff scrisse¹⁷² in tedesco; [Ehrenfried Walther von] Tschirnhaus e [Christian] Thomasius condividono con lui il merito dell'uso della lingua tedesca in filosofia. Si può affermare che una scienza appartenga davvero ad un popolo solo quando sia scritta nella lingua di esso: questo per la filosofia è quantomai necessario.

In complesso, Wolff ha sistematizzato la filosofia leibniziana; ma questo si riferisce solo alle concezioni principali circa la monadologia e la teodicea, alle quali Wolff è restato fedele. Quanto al resto, egli assegna alla filosofia la partizione che ha mantenuto sino alla nostra epoca: 1) Filosofia teoretica, che contiene: a) logica, purificata dalle prolisse esposizioni scolastiche, purificazione di cui Pietro Ramo ed altri s'erano già resi benemeriti. È la logica dell'intelletto, sistematizzata da Wolff; b) ontologia, la dottrina delle categorie universali ed astratte del filosofare, dell'essere, dell'uno, della sostanza, dei fenomeni: dunque, metafisica astratta ed universale; c) pneumatologia, filosofia dell'anima; d) cosmologia, dottrina universale dei corpi; e) teologia naturale. 2) Filosofia pratica: a) diritto naturale; b) etica e morale; c) diritto delle genti o politica; d) economia. Il tutto esposto in forma rigorosamente geometrica: assiomi, teoremi, scolii, corollari, eccetera. Wolff da un lato abbraccia un'estensione pressoché universale, dall'altro s'attiene alla rigidità metodica rispetto a proposizioni e dimostrazioni. Il contenuto in parte è preso dalla filosofia leibniziana (quanto alle idee universali), in parte è assunto in modo empirico da inclinazioni e sensazioni.

Il rigore metodico diviene talora molto pedante; il sillogismo è la forma principale utilizzata, ed essa spesso degenera in grossolana pedanteria la cui prolissità è insopportabile. I casi normali che si presentano nelle singole scienze sono trattati come problemi geometrici e come tali risolti; ad esempio, il quarto teorema dell'arte bellica suona così¹⁷³: «Bisogna render tanto più difficile al nemico l'avvicinamento alla fortezza, quanto più esso s'avvicina». La dimostrazione è la seguente: «Quanto più il nemico s'approssima alla fortezza, tanto più s'avvicina il pericolo per gli assediati; quanto più il pericolo cresce per gli assediati, quanto più esso è grande, tanto più essi debbono stornarlo opponendo difficoltà al nemico. Perciò quanto più il nemico s'avvicina alla fortezza, tanto più difficile bisogna rendere ad esso la marcia. *Quod erat demonstrandum*». Wolff applica questo metodo banale ad ogni argomento possibile.

Metafisica e filosofia popolare

Gli stadi filosofici sin qui considerati sono metafisici e derivano dalle nozioni universali dell'intelletto, alle quali vengono connesse l'esperienza e l'osservazione di come gli oggetti naturali si presentano allo spirito. Un aspetto di questa metafisica è che gli oggetti del pensiero sono portati alla coscienza e l'interesse s'appunta sulla risoluzione della contraddizione: pensare ed essere, Dio e mondo, bene e male, prescienza divina e libertà umana; attirano l'attenzione le contraddizioni, le opposizioni tra anima e spirito, tra rappresentazioni e cose materiali, come pure la relazione reciproca tra questi termini. Tuttavia, in secondo luogo, si dà la risoluzione di queste antitesi e di queste contraddizioni, e si dà in Dio. In Dio ogni contraddizione trova soluzione. Con riguardo al loro aspetto principale, questo è il tratto comune di tutte queste filosofie.

A tal proposito è da osservare che simili antitesi non si risolvono da sé sole e che la nullità loro e dei loro presupposti non si mostra al loro interno. Per questo non scaturisce nessuna soluzione davvero concreta, e quand'anche si pensi a Dio come a colui che è capace di risolvere tutte le contraddizioni, sia Dio sia la risoluzione di esse restano più evocati che capiti e compresi. Se Dio viene compreso secondo le sue proprietà – prescienza, onnipresenza, onniscienza, eccetera –, se le proprietà di Dio – potenza, saggezza, bontà e giustizia – sono considerate per se stesse come proprietà di Dio, allora le antitesi riconducono alla contraddizione (ad esempio prescienza e creazione di esseri liberi). Leibniz cercò di mitigare e superare la contraddizione affermando che le proprietà confliggenti si temperano a vicenda; esse sono a tal punto connesse tra loro, che ogni antitesi sparisce. Ma ciò non significa capire cosa voglia dire sciogliere la contraddizione. Da questo punto di vista una simile metafisica contrasta con le filosofie antiche, alle quali sempre di nuovo finiamo per tornare, soddisfacciandoci di esse una volta postici nella loro prospettiva: difatti il loro punto di vista è diverso da quello moderno. Nella metafisica moderna le antitesi vengono sviluppate sino a condurle ad una contraddizione assoluta: dunque vengono trattate in modo più profondo che in quella antica e vengono fatte pervenire ad un punto più elevato. Certo, ne viene indicata anche la risoluzione: Dio; il quale però resta come al di là e le contraddizioni, secondo il loro contenuto, rimangono irrisolte nell'al di qua. Dio viene chiamato in causa solo come mediatore e non compreso come tale, come colui nel quale le contraddizioni si risolvono in eterno; egli non è concepito come spirito, come trinità. Solo in Dio come spirito e come spirito trinitario è contenuta l'antitesi che lo caratterizza in se stesso e con essa la risoluzione di essa. Dunque, nella filosofia moderna non è ancora presente il concetto determinato di Dio; la risoluzione della contraddizione è posta nell'al di là.

Contro questa metafisica è insorto ciò che si può chiamare filosofia popolare, filosofia o empirismo basati sulla riflessione: esso stesso più o meno una metafisica, come all'inverso quest'ultima, nelle sue forme particolari, diviene empirica. In tal modo, alle contraddizioni delle quali s'è parlato sono opposti solidi principi, che non hanno niente di vacillante e che sono immanenti allo spirito, al cuore umano, e di contro alla tesi che la risoluzione si trova solo nell'al di là, in Dio, questi principi sono qualcosa di saldamente terrestri. In genere essi sono stati indirizzati contro la metafisica dell'al di là, contro gli artifici delle alchimie metafisiche, contro l'assistenza [*concursum Dei*]¹⁷⁴, l'armonia prestabilita e l'ottimismo del migliore dei mondi¹⁷⁵. Viene in soccorso un appiglio razionale terreno, principi terreni vengono creati a partire da ciò che è stato chiamato sano intelletto, sano intelletto umano, sentire naturale; sono principi tratti dal contenuto che si ritrova nell'intimo dell'uomo civile.

Questi principi sono buoni se l'inclinazione, il sentimento, il cuore dell'uomo viene formato in armonia con il suo intelletto. Se avviene che il cuore umano sia plasmato alla morale e lo spirito al pensare ed alla riflessione, allora nell'uomo domineranno buoni sentimenti, che sono senz'altro il lodevole contenuto universale espresso da questi principi. Tuttavia, se si eleva a principio il sano intelletto umano, il cuore naturale in genere, si ha allora un sentire ed un sapere naturale: come gli indiani adorano vacche e scimmie, gli egiziani un uccello, un bue, Api¹⁷⁶. Anche i rudi turchi sono forniti del sentire naturale e del sano intelletto umano, il che non impedisce loro di convivere con le più gravi atrocità. Ma quando parliamo noi di sano intelletto umano, di sentire naturale, s'intende sempre uno spirito coltivato, anche se si dimentica che ciò che è morale e giusto e che si trova all'interno dell'uomo è in verità dovuto all'educazione ed alla cultura; solo esse hanno mutato simili principi in sentimenti naturali, in abitudini; è così che religione e moralità diventano per l'uomo sapere immediato. Il sentimento naturale ed il sano intelletto umano sono diventati principi, tra i quali se ne trovano parecchi lodevoli. È la configurazione assunta dalla filosofia nel XVIII secolo: ad essa appartengono in parte la filosofia francese, in parte quella scozzese, in parte quella tedesca; quest'ultima è designata anche con il termine *Aufklärung* [Illuminismo].

Ora è opportuno qualche ragguaglio più preciso. L'intelletto naturale, la sana ragione, il cui contenuto è ricavato dal cuore umano, si volgono verso la religione ed invero in modi diversi: dapprima contro la religione positiva cattolica e d'altro canto, se si considera l'Illuminismo tedesco, anche contro la religione protestante, in quanto essa ha un contenuto ricevuto dalla rivelazione e da una disposizione ecclesiastica.

La prima tendenza si erge contro l'autorità in genere, l'altra contro il contenuto. Questa forma del pensare se la sbriga facilmente con il contenuto, poiché essa non è ciò che propriamente s'intende con 'ragione' ma è ciò che bisogna chiamare 'intelletto'; per l'intelletto è facile reperire contraddizioni nel contenuto della religione, i cui principi ultimi possono venir compresi solo dalla ragione speculativa. Poiché l'identità astratta è il principio dell'intelletto, questo applica il suo metro al contenuto religioso, mostra le contraddizioni presenti in esso e lo dichiara non valido. L'intelletto agisce nello stesso modo nei confronti d'una filosofia di carattere speculativo. Così hanno fatto l'Illuminismo tedesco e la filosofia francese: il primo con riguardo alla religione luterana, la seconda con riguardo alla religione cattolica. Non è il caso d'addentrarsi nella differenza tra le due religioni, di cui s'è già detto a proposito del medioevo. Il ragionare proprio del sano intelletto umano va contro l'autorità della religione positiva ed il suo contenuto. Quel che ne resta è ciò che si chiama deismo: la fede in un Dio in genere. Oggi è il contenuto comune a parecchie teologie, è anche il contenuto del maomettanesimo, che venera un unico Dio. Il Corano riconosce Cristo come grande maestro e profeta ed in parte lo pone più in alto di quanto sovente faccia la teologia moderna. È la riconciliazione della religione maomettana e della religione cristiana¹⁷⁷.

Tuttavia non ci s'arresta all'orientamento che è proprio dell'intelletto raziocinante verso la religione; esso progredisce in direzione del materialismo, dell'ateismo e del naturalismo. Tuttavia nei confronti di nessuno è lecito fare un uso disinvoltato del termine 'ateismo'. È facile accusare d'ateismo un individuo o una filosofia la cui rappresentazione di Dio si scosti da quella degli altri. Eppure molti filosofi dediti al razioicinio sono senz'altro progrediti nel modo più rigoroso verso l'ateismo, e l'universale, che è còlto come fondamento ultimo di tutto, come principio sostanziale agente ed attivo, viene denominato materia o natura. Si può dire che si tratta in complesso dello spinozismo, è la sostanza spinoziana che viene rappresentata come termine ultimo: l'uno come sostanza.

Questo è accaduto in particolare ai filosofi francesi; non a tutti, però, ad esempio non a Rousseau. Nell'*Emilio* si legge la professione di fede d'un vicario della Savoia, che è puro deismo. Quel che resta all'Illuminismo tedesco è quel che sta nel Corano¹⁷⁸, in Rousseau, in Voltaire. Altri invece sono pervenuti espressamente al naturalismo. In particolare dev'esser menzionato il *Système de la nature* di d'Holbach (un barone tedesco vissuto a Parigi¹⁷⁹). I suoi pensieri sono molto superficiali; *le grand tout de la nature*, il grande intero della natura, è l'elemento ultimo. Le cose nascono e muoiono in forza di leggi, proprietà e connessioni. L'insieme delle qualità e delle loro variazioni è il *grand tout*. Quest'esposizione è misera per la sua superficialità.

Il secondo aspetto dell'intelletto che ragiona è la morale, molto sviluppata dai filosofi tedeschi, francesi e soprattutto scozzesi. Dei filosofi inglesi non parlo; [Ralph] Cudworth, [Samuel] Clarke, [William] Wollaston ed altri vivono sì nel XVIII secolo, ma si servono delle forme più comuni della metafisica dell'intelletto. Sono soprattutto i filosofi scozzesi ad essersi applicati allo sviluppo della morale e della politica; da persone coltivate quali erano, hanno considerato la natura morale dell'uomo per come si rappresenta alla riflessione dirozzata, ed hanno tentato di ricondurre i doveri morali ad un principio (la socialità e simili). Garve ha tradotto in tedesco più d'un loro scritto, specialmente di Ferguson¹⁸⁰, eccetera. Sono opere popolari, contenenti valide massime morali, esposte alla maniera di Cicerone. In questi autori scozzesi compare anche un terzo orientamento: essi cercano di fornire i principi d'un conoscere più determinato. Ma in complesso costoro mirano alla stessa cosa che anche in Germania viene stabilita come principio.

Thomas Reid (nato nel 1704¹⁸¹ e morto, professore a Glasgow, nel 1796) indaga su quale sia il principio della conoscenza. La sua convinzione è che si diano verità fondamentali, indimostrabili ed indimostrabili, che il senso comune accetta come decisive e decise, in quanto principi interni allo spirito, sapere immediato; nel senso comune è da vedere una fonte interiore indipendente. Simili verità indimostrabili non abbisognano del sostegno della scienza, né si sottomettono alla critica scientifica; esse sono le radici del conoscere e della filosofia: sono verità immediatamente evidenti per sé. Nella morale valgono analoghe nozioni – amore per l'umanità, socievolezza, perfezione dell'intero –, in base ad esse l'individuo deve valutare le sue azioni. Questo il punto di vista di Reid.

James Beattie, nato nel 1735, professore di morale ad Edimburgo ed Aberdeen, muore nel 1803. Egli¹⁸² pone il solo intelletto umano come fonte d'ogni sapere, d'ogni religione e d'ogni moralità.

Verità è ciò che si deve far valere secondo la condizione della natura dello spirito, dell'animo. Certe verità sono la base di tutto. L'esistenza dell'essere divino è un fatto interno alla nostra coscienza, posto al di sopra d'ogni dubbio e d'ogni ragionamento¹⁸³. È lo stesso principio stabilito all'epoca anche in Germania¹⁸⁴: una rivelazione interiore che non ci proviene dall'esterno, un sapere proveniente dalla coscienza, un sapere che consiste in un principio, in un contenuto: un sapere effettivo di Dio e del suo essere.

Dugald Stewart¹⁸⁵ è il più recente tra gli scozzesi, vive ancora; in complesso, l'Inghilterra si muove sul medesimo terreno; si tratta dello stesso ambito di riflessione.

Ad esso si ricollega quel che i francesi chiamano ideologia¹⁸⁶. Ossia logica, ontologia, metafisica astratta: enumerazione ed analisi delle più semplici determinazioni del pensare. Le quali non vengono considerate in modo dialettico, né indagate secondo la loro fonte; la loro materia è presa dalla nostra riflessione, dal nostro pensare e rappresentare, essa viene poi analizzata con precisione e si mostrano le ulteriori caratteristiche in essa contenute. Lo scetticismo di Hume segna invece il passaggio alla filosofia kantiana¹⁸⁷.

David Hume

Hume è considerato uno scettico. Egli nacque nel 1711 ad Edimburgo e morì nel 1776 a Londra. Svolse a lungo attività diplomatica. Come filosofo è stato reso celebre dai suoi *Essays* dove s'occupa d'argomenti filosofici¹⁸⁸: non in modo sistematico, bensì da uomo di mondo, da uomo pensante e di cultura, non secondo un filo e nemmeno secondo l'estensione che, in effetti, il suo pensiero avrebbe potuto raggiungere ed abbracciare. L'essenziale è che egli presuppone il punto di vista di Bacon e di Locke: la filosofia dell'esperienza; la quale deve attenersi ad una materia che viene fornita dall'intuizione esteriore o dalla sensazione di ciò che è interno. Vi rientrano questioni di diritto, di morale, di religione; questo il contenuto.

Esaminando più da vicino ciò che è sussunto sotto l'esperienza, Hume s'imbatte in ulteriori determinazioni ed in particolare nella nozione di ciò che è universale e della necessità universale¹⁸⁹. Di conseguenza egli presta attenzione al fatto che, se ci s'attiene a questa prospettiva, l'esperienza interna ed esterna è sì la base di ciò che si sa, ma in essa non sono contenute e non si danno determinazioni d'universalità e necessità. In particolare, la necessità è insita nel rapporto di causa ed effetto, ma ciò che noi percepiamo è solo che qualcosa accade, a cui poi segue qualcos'altro. La percezione immediata si riferisce solo ad un contenuto in rapporto al tempo, entro la successione temporale. Nella percezione rientrano il contenuto e la successione, ma non la connessione di causa ed effetto. Altrettanto dicasi per ciò che è universale. Noi percepiamo singoli fenomeni, singole sensazioni: percepiamo che ora questo è così, e poi in altro modo; può anche darsi che percepiamo la stessa determinazione molte volte, ma questo è pur sempre altra cosa dall'universalità: la quale è una nozione che non ci è data dall'esperienza. Si può dire che questa è un'osservazione del tutto esatta, se con 'esperienza' s'intende l'esperienza esterna. L'esperienza percepisce che qualcosa esiste, ma con ciò in essa l'universale non è ancora presente.

Hume ha esaminato sotto quest'aspetto i principi del diritto, della morale e della religione, contestandone il loro valore assoluto. Ora, se si presuppone che la nostra conoscenza derivi dall'esperienza e che sia vero solo ciò che ci proviene dall'esperienza, ebbene secondo l'esperienza di certo vi è qualcosa che è giusto: ad esempio, troviamo nel nostro sentire, ossia nella sensazione, che uccidere è qualcosa d'illecito, e questo vale per il nostro sentire e per il sentire altrui, e perciò ha valore universale. Tuttavia si può anche facilmente mostrare che per altri popoli il giusto è qualcosa di completamente diverso. Vi sono popoli che non posseggono nessun sentimento d'ingiustizia rispetto al furto, ad esempio i lacedemoni o le popolazioni reputate innocenti dell'Oceania. Quel che presso un popolo è considerato irreligioso¹⁹⁰ o immorale e detestabile per un altro non è tale. Poiché queste valutazioni si basano sull'esperienza, ciascuno fa la sua esperienza soggettiva¹⁹¹. Uno trova in se stesso sentimenti religiosi, di Dio nel suo sentimento religioso trova una certa forma, certe caratteristiche; un altro invece trova in se stesso un'altra foggia di Dio, un'altra determinazione. Pertanto se la verità si fonda sull'esperienza, le nozioni dell'universalità, del valore in sé e per sé, provengono da altrove, e non sono giustificate dall'esperienza, la sola fonte che abbia valore.

Hume, come fa per la necessità, dichiara l'universalità qualcosa di soggettivo e non esistente sul piano obiettivo. L'universalità soggettiva è l'abitudine. Noi siamo abituati a considerare una cosa giusta e morale. Per noi l'universalità ha valore, ma come qualcosa di soggettivo, limitato a noi; altri hanno consuetudini diverse. Questa è una distinzione acuta ed appropriata con riferimento alla fonte del conoscere, l'esperienza. Da questo punto prende le mosse la riflessione kantiana, alla quale passiamo subito.

4. Kant, Fichte e Schelling

In relazione a Kant parleremo anche di Jacobi.

Immanuel Kant

Il significato generale della filosofia kantiana è, come Hume ha mostrato, che nozioni quali universalità e necessità non si trovano nella percezione sensibile; esse hanno una diversa origine. Quest'altra fonte è il soggetto, il soggetto preso come coscienza di sé¹⁹². Ecco il principio fondamentale della filosofia kantiana. La filosofia kantiana è chiamata anche filosofia critica, poiché suo scopo precipuo è costituire una critica del conoscere. Il conoscere è rappresentato come lo strumento, il metodo, mediante il quale possiamo impadronirci della verità. Dunque, prima di pervenire alla verità, è necessario indagare la natura e le caratteristiche del metodo, per appurare se esso sia in grado di fare quel che ad esso viene richiesto. Kant sottopone il conoscere ad esame e questo è un importante e significativo passo in avanti. La critica del conoscere riguarda sia l'empirismo, il conoscere che dà ad intendere di basarsi solo sull'esperienza, sia il procedimento più metafisico della filosofia wolffiana e tedesca in genere. Come s'è accennato¹⁹³, la filosofia tedesca aveva compiuto già prima di Kant la svolta verso il metodo empirico. Nella sfera pratica, prima di Kant, dominava la cosiddetta dottrina della felicità¹⁹⁴: la destinazione dell'uomo, il suo concetto, come l'uomo deve realizzarlo. La destinazione viene compresa come felicità. D'altronde era in voga la metafisica wolffiana, ad esempio presso [Moses] Mendelssohn¹⁹⁵. Essa si tenne distinta dal metodo puramente empirico, e nondimeno la sua attività consistette nel prendere come base determinazioni del pensiero quali possibilità, realtà, eccetera, e determinazioni dell'intelletto, e nel ragionare, ad esempio su Dio, servendosi di esse. La filosofia di Kant si volge dapprima contro entrambe. Il suo principio fondamentale è quello assolutamente semplice già citato. Le difficoltà sorgono solo dall'ampiezza e dalla prolissità mediante cui esso viene svolto. La stessa cosa è ripetuta sovente: il che per il principiante è spesso utile. Anche il tecnicismo della terminologia crea qualche ostacolo.

Gli aspetti principali della filosofia kantiana sono i seguenti. Il primo e più generale è che Kant concede che le nozioni di necessità ed universalità non si trovino nella percezione; dunque la questione è dove si trovino. Esse si trovano solo nella coscienza di sé; esse spettano al pensare soggettivo. Queste determinazioni del pensare hanno più precisamente la natura di determinazioni dell'universalità e dell'unità in genere: esse collegano principi diversi tra loro, ed in questo senso Kant chiama il pensare: sintetizzare, collegare in vista dell'unità. Tuttavia il pensare contiene già in se stesso, come sue caratteristiche, simili connessioni: esso è un'unità, un'unione di differenze; le differenze sono la materia data dall'esperienza, e per istituire connessioni entro questa materia bisogna che, nelle nozioni soggettive, vi sia già la predisposizione a questo. Causa ed effetto, causalità, eccetera sono determinazioni del pensare. In se stesse sono connettivi.

Kant formula il problema della filosofia anche così: come sono possibili i giudizi sintetici *a priori*? I giudizi sono collegamenti tra determinazioni del pensiero, ad esempio soggetto e predicato; sintetico significa capace di connettere. Si tratta di giudizi *a priori*, cioè connettivi, giudizi che non si formulano tramite l'esperienza. Causa ed effetto sono determinazioni del pensare. Hume aveva mostrato che esse non si trovano entro l'esperienza. La percezione sensibile ha come unici connettivi lo spazio ed il tempo, non causa ed effetto. Ecco perché queste connessioni sono *a priori*, ossia stanno nella coscienza di sé. Kant chiama questa filosofia 'filosofia trascendentale'.

Bisogna distinguere trascendente da trascendentale; matematica trascendente è quella nella quale si fa uso soprattutto della nozione d'infinito, ad esempio affermando che il cerchio consiste d'infinito linee rette; la circonferenza è raffigurata come retta, ed oltrepassando in tal modo la determinazione geometrica diviene trascendente e va al di là dell'intelletto. Kant determina la filosofia trascendentale in modo che essa non sia una filosofia le cui categorie travalichino la sfera del finito, ma sia capace di mostrare ciò che può diventare trascendente. Dunque, il termine trascendentale si riferisce solo alla fonte delle determinazioni che possono diventare trascendenti: ossia alla coscienza. La coscienza è l'universale.

Kant si muove solo sul piano psicologico, storico. Nell'uomo si dà una sensibilità, un intelletto, una ragione; egli enumera [queste facoltà], le assume in modo empirico, senza svilupparle dal concetto. Innanzi tutto vi è la sensibilità in genere. In essa egli distingue la sensazione esterna – ad esempio: rosso, amaro, duro – e la percezione interna di ciò che è giusto, morale, dell'ira, di ciò che è piacevole, di ciò che è religioso, eccetera. Tutto questo è soggettivo. Ma questa sensibilità è anche qualcosa di sensibile in modo universale: in forza di spazio e tempo (sentire ed intuire; intuire significa porre la sensazione fuori di noi, separarla da noi, e vederla in quanto scorre nel tempo o come qualcosa che si giustappone nello spazio. Oggi non si ha più un simile concetto dell'intuire¹⁹⁶. S'intende con ciò anche l'immediatezza della coscienza, si parla d'un'intuizione di Dio, che però spetta solo al pensiero). Spazio e tempo sono qualcosa d'universale, l'aspetto universale del sensibile: secondo Kant sono le forme *a priori* della sensibilità; esse non appartengono alla sensazione come tale, poiché questa è determinata o in modo esterno o in modo interno; io provo questa o quella sensazione: si tratta di qualcosa di particolare e di singolo; spazio e tempo, ciò che vi è d'universale nella sensazione, spetta alla sensibilità *a priori*, a ciò che è soggettivo. Kant chiama questo giudizio: estetica, estetica trascendentale; oggi si chiama estetica la cognizione del bello¹⁹⁷. Qui invece è la dottrina dell'intuizione secondo ciò che nell'intuizione si presenta come universale, ossia secondo ciò che si trova nel soggetto come tale e che ad esso appartiene: spazio e tempo. Io percepisco qualcosa di duro, il duro è la mia sensazione. La mia intuizione è che colloco qualcosa di duro fuori di me, nello spazio; tuttavia io pongo fuori di me, nello spazio, anche la mia stessa sensazione; è la separazione tra soggettività ed oggettività; nello spazio il contenuto è ciò che è esteriore ed esterno a me. Che si tratti di questo è dovuto all'azione della sensibilità *a priori*. Questa proiezione di ciò che è determinato, d'un certo contenuto, fuori di me e da me scisso, è lo spazio. Quanto al tempo, in esso io proietto il contenuto in modo tale che qualcos'altro ne prenda il posto.

In secondo luogo, vi è l'intelletto. Kant lo chiama la spontaneità del pensare. Espressione derivante dalla filosofia leibniziana¹⁹⁸. L'intelletto è pensare attivo, è l'io stesso, è attività, appercezione pura della coscienza di sé. Io sono questo: l'io interamente vuoto, l'io astratto e vuoto. L'appercezione è il determinare in genere; percepire – anche nella terminologia leibniziana – significa sentire, rappresentare; appercepire è invece l'attività mediante la quale qualcosa viene posto nella mia coscienza. Io sono ciò che è semplice, quindi ciò che è del tutto universale, del tutto privo di caratteristiche definite, astratto. In quanto pongo nell'io, in quanto appercepisco, un qualsiasi contenuto empirico e molteplice, è necessario che esso penetri in ciò che è semplice; affinché possa entrare nell'uno, in ciò che è semplice, è necessario che sia semplificato; in tal modo esso viene per così dire contaminato dall'unità. Nella coscienza, un contenuto diviene esso stesso uno, diviene un mio contenuto; io sono io, sono quest'uno; diventando mio, esso viene posto entro l'unità e diviene uno. L'unità della molteplicità è posta attraverso la mia spontaneità; il pensare in genere è la sintesi della molteplicità. È una consapevolezza importante, una cognizione significativa. Che io sia uno, in quanto pensante, attivo, capace di porre l'unità, non è però in Kant esposto in modo così preciso. Ciò che il pensare produce è l'unità; e così esso produce solo se stesso, infatti è l'uno. Rispetto alla molteplicità, l'unità può anche esser chiamata rapporto. Vi sono diversi tipi d'unità; le relazioni si definiscono sempre meglio ed i vari tipi di rapporto sono le categorie, le determinazioni universali del pensare. Kant ricava le determinazioni universali del pensare dalla logica ordinaria, nella quale si tratta dei giudizi. Egli mostra diverse specie di giudizi, in quanto specie di rapporti – giudizio positivo, negativo, infinito, singolare, eccetera – e del pari rapporti di tipo più particolare¹⁹⁹. In quanto questi più particolari tipi di rapporto vengono

considerati in modo autonomo, sono categorie. Kant le fa vedere in modo empirico: come esse sono state predisposte dalla logica. Egli non bada a progredire dall'unità alle specie, alle determinazioni dell'unità, non bada a sviluppare dall'unità le differenze. Kant stabilisce dodici categorie fondamentali che si combinano in quattro gruppi. Il primo gruppo è quello delle categorie della quantità, a) uno, b) molti, e c) tutto (unità, molteplicità, totalità). Degno di nota e grande merito di Kant è che ciascun genere esprima, a sua volta, una triade. Ricompare la triplicità, l'antica forma dei pitagorici, dei neoplatonici e della religione cristiana, sebbene in modo del tutto esteriore: unità, poi differenza, molteplicità, e poi il terzo elemento: la reintegrazione dei primi due; la molteplicità in quanto conchiusa in se stessa è la totalità. La seconda classe è quella delle categorie di qualità, a) positivo, b) negativo, e c) limitazione o limite, che vale come positivo e negativo. Il terzo gruppo è - quello delle categorie di relazione, di rapporto, a) sostanza ed accidenti, b) rapporto di causalità, rapporto di causa ed effetto, e c) azione reciproca. La quarta specie sono le categorie di modalità, concernenti la relazione tra gli oggetti ed il nostro pensiero: a) possibilità, b) realtà, e c) necessità. L'intelletto pensante è la fonte delle categorie, delle nozioni del tutto generali del pensare. Le categorie appartengono al pensare, sono vuote, incompiute: affinché siano riempite e ricevano significato ci vuole la materia della percezione, dell'intuizione, del sentimento, eccetera; esse esprimono il rapporto che raccoglie in unità gli svariati contenuti del sentimento e dell'intuizione; esse hanno senso solo mediante la connessione con la materia intuita.

Secondo Kant, il collegamento tra le categorie e la materia della percezione è l'esperienza. Questo è del tutto esatto. Nell'esperienza si percepisce: in essa vi è materia che attiene al sentimento ed all'intuizione. Tuttavia la materia non viene accolta meramente secondo la sua singolarità ed immediatezza, bensì viene posta in connessione proprio con le categorie - ad esempio di causa ed effetto -, in breve, con ciò che chiamiamo leggi di natura: nozioni universali, generi, non percezioni immediate. Non si percepiscono in modo immediato le leggi celesti, ma solo il mutamento di luogo delle stelle: se ce n'è una, ce ne dev'essere anche un'altra; una stella è d'un tanto lontana da un'altra e periodicamente torna nella medesima posizione. Ma ciò che viene così percepito, fissato e ricondotto alla categoria, è esperienza. Nell'esperienza si danno determinazioni universali del pensiero. L'esperienza deve valere in modo universale, in ogni tempo.

Secondo Kant nell'esperienza vi sono due elementi costitutivi: da un lato quello empirico, la percezione, dall'altro le categorie, causa ed effetto, sostanza ed accidente, genere, universale. Se la causa è determinata, anche l'effetto deve darsi di necessità. Quest'analisi è del tutto esatta. Nell'esperienza ci è dato di trovare entrambi gli aspetti. Kant aggiunge che l'esperienza contiene solo fenomeni e che noi, mediante la conoscenza che ci viene dall'esperienza, non conosciamo le cose come esse sono in sé. Kant reputa la percezione che si verifica entro l'esperienza qualcosa di soggettivo, sfera dell'accidentale; invece le categorie attraverso le quali vengono istituite relazioni all'interno della materia dell'esperienza, l'unità che il pensare introduce nell'esperienza, è l'elemento obiettivo che caratterizza l'esperienza. Obiettivo designa la legge, l'universale che appartiene al pensiero. D'altronde, la materia dell'esperienza è qualcosa di soggettivo: è come si presenta nel mio sentire. Che io veda o oda qualcosa dipende dalla ricettività del mio organo di senso. Io so qualcosa solo circa la sensazione e non circa la cosa che la produce e questo sapere è senz'altro soggettivo; ma l'aspetto obiettivo che Kant chiama categorie è sì l'opposto di ciò che è soggettivo, ma è anch'esso qualcosa di soggettivo, nel senso che, pur non appartenendo alla sfera del mio sentire, concerne l'io puro della coscienza di sé che mi spetta, concerne l'ambito dell'intelletto pensante. Da un lato, ho il contenuto del mio sentire, dall'altro, io sono attivo di fronte ad esso e non lo lascio sussistere nella sua propria accidentalità, lo rendo universale: eppure anche questo è qualcosa di soggettivo. In tal modo non riconosciamo la cosa in se stessa, ma per un verso abbiamo solo determinazioni del sentire che entrano in relazione con i nostri organi di senso, per un altro abbiamo determinazioni del pensare: modi determinati dell'attività che io sono. Pertanto quelle che conosciamo e determiniamo sono solo apparenze, fenomeni. Questa è la convinzione fondamentale di Kant.

conseguente della filosofia kantiana; i primi scritti di Fichte sono del tutto kantiani. Egli prende le mosse da quel che s'è appena veduto: l'io, l'unità trascendentale della coscienza di sé, nella quale io sono uno; l'io, l'unità, in Fichte è la medesima ed è la prima cosa. Kant presenta l'io anche come la fonte delle categorie. L'io è ciò che è certo, il *cogito* cartesiano, la certezza di me stesso; la certezza esprime il rapporto di me con me stesso; io so ciò che è posto in me e questo sapere puramente astratto è l'io stesso. L'inizio è lo stesso di Kant. Questi accoglie in modo empirico dalla logica le determinazioni del pensare, le categorie, come esse sono state elaborate, come le forme universali si ritrovano nei giudizi. Un procedimento empirico, poco giustificato sul piano filosofico. Fichte è andato oltre²⁰¹: il suo merito è aver auspicato e cercato di portare a termine la deduzione e la costruzione delle determinazioni del pensare, a partire dall'io, ciò che in parte ha anche fatto. L'io è attivo, capace di determinare, di produrre le sue determinazioni. Quali sono le determinazioni che produce e quale è la loro necessità? L'io è coscienza, ma la necessità dell'attività per la quale io produco determinazioni, come ad esempio causa ed effetto, va al di là della mia coscienza; io lo faccio, ma produco la categoria, la connessione tra causa ed effetto, in maniera istintiva, senza saperlo. Fichte definisce la filosofia come coscienza artificiale, come coscienza della coscienza, cosicché io ho coscienza di ciò che la mia coscienza fa. Di contro, s'è affermato che non si può scoprire come la coscienza perviene a sapere ciò che fa²⁰². 'Ho coscienza' significa: trovo che la mia coscienza abbia fatto questo; ma quanto alla maniera nella quale la coscienza ha compiuto le sue operazioni, quanto a come io possa giungere ad un simile sapere, ebbene su questo piano sono state individuate difficoltà. Tuttavia, se io filosofo, se io so ciò che il mio io fa, io ho coscienza; mi metto dietro le spalle della mia ordinaria coscienza [per vederne gli aspetti che ignoro], ma non vado oltre essa. Se dormo, sono oltre la coscienza, infatti sono senza consapevolezza; se filosofo, sono coscienza e sono oggetto a me stesso in quanto coscienza; posso far sì che la mia coscienza ordinaria sia per me oggetto. Questo la coscienza ordinaria non lo fa; essa s'occupa solo d'altri oggetti, d'altri interessi, eccetera, non prende ad oggetto la coscienza che essa stessa è. Se noi filosofiamo, ad esempio sull'essere, sulla causa, sull'effetto, eccetera, rendiamo nostra coscienza l'essere, la causa, l'effetto. Se dico: la carta è bianca, con questo voglio dire che la carta è bianca. Ma se affermo che la carta *esiste*, allora faccio dell'essere – una categoria pura – la mia coscienza, faccio della mia coscienza coscienza, e sto alle spalle della mia coscienza abituale. Io sono sempre immerso in un sapere, ed in questo caso rendo questo sapere mio oggetto. In tal senso sappiamo il nostro sapere e questo non presenta nessuna difficoltà. Fichte per primo ha portato alla coscienza il sapere di sapere. Inoltre, Fichte pone la coscienza filosofica, lo scopo della filosofia, nel sapere di sapere. Per questo chiama la sua filosofia dottrina della scienza²⁰³, cioè sapere del sapere. Il sapere è l'attività, il sapere entro le categorie. Fichte ha costruito le categorie.

Più in dettaglio, si può asserire che l'io è la prima cosa. Io uguale io, l'io è semplice, è la relazione dell'io all'io, io so di me. In quanto sono coscienza, so d'un oggetto. Se dico: intuisco qualcosa, ne ho una rappresentazione, ossia il contenuto è anche mio; nell'oggetto vi sono anch'io. Io = io è l'identità in genere, in forma astratta. L'io è la relazione di sé con se stesso; una relazione ha due termini che però qui sono uno ed il medesimo. Questo è il primo principio, il primo aspetto della filosofia fichtiana.

Il secondo è: io oppongo a me un non io, un oggetto; io pongo me come non posto. Il non io è l'oggetto in genere, è ciò che è negativo rispetto a me. 'Non io' è un'espressione efficace, sebbene ad un primo sguardo un po' bizzarra; s'è trovato ridicolo sia quest'io, sia questo non io; è una nuova terminologia che a noi tedeschi, a tutta prima, appare curiosa; ma l'espressione è giusta. Senza ridere, i francesi dicono nello stesso modo: *moi et non moi*²⁰⁴. Non io è ciò che è altro rispetto a me; l'oggetto che sta di fronte a me e che non è il mio io, è il non io. Dunque, questo secondo punto significa: l'io si pone come limitato, come non io. Fichte sostiene che questo secondo principio è assoluto quanto il primo, quand'anche, per un lato, sia condizionato dal primo: per il fatto che il non io è accolto all'interno dell'io, che io mi oppongo a me stesso, che vi è qualcosa di diverso da me; tuttavia il negativo presente in ciò è qualcosa d'assoluto.

Il terzo punto è la determinazione reciproca dei primi due: io pongo il non io come qualcosa che mi limita, o anche pongo me come qualcosa che limita il non io, cosicché quest'ultimo sia solo oggetto. Io sono posto di continuo nel mio rapporto con il non io. Se sono limitato dal non io, sono

posto come passivo. Il primo principio è teoretico, attiene alla sfera dell'intelligenza, il secondo è pratico, attiene alla volontà: in quanto sono coscienti di me come quello che determina l'oggetto, e dunque sono attivo rispetto all'oggetto, al non io, e lo so. Il nocciolo teoretico è che io sono oggetto per me, cosicché io sono limitato dal non io. Nell'intuizione diciamo: ho un oggetto dinanzi a me, l'oggetto mi sovrasta; tra me e l'oggetto vi è un rapporto, si verifica una limitazione reciproca; una volta io domino la cosa, l'altra sono qualcosa di passivo, sono limitato dal non io. Quest'ultimo è l'aspetto teoretico: io, intuendo, ricevo un contenuto, il quale mi determina. La rappresentazione ha origine dal contenuto; io ho in me un contenuto: per l'appunto il contenuto che è fuori di me. Nel complesso è quel che, secondo Kant, si registra nell'esperienza: l'io, ed una materia, un contenuto; qui vi è un non io da cui l'io è determinato. L'io è tanto ciò che determina (attivo, pensante), quanto ciò che è determinato. Nella coscienza teoretica so che sono determinato dal non io, dall'oggetto; nella coscienza comune non so di comportarmi anche in modo attivo, non so che sono capace anche di determinare: questo lo sa solo la coscienza filosofica.

L'attività è costituita dalle categorie e Fichte cerca di dedurre meglio, nella loro necessità, le categorie particolari. Questo è l'aspetto grandioso della filosofia fichtiana. Dall'epoca d'Aristotele, nessuno ha pensato di mostrare le determinazioni del pensare nella loro necessità, nella loro derivazione, nella loro architettura: Fichte ha tentato una simile impresa. Tuttavia constatiamo che la sua esposizione è affetta all'origine da un'antitesi, come in Kant: in Kant l'io e la rappresentazione da un lato, la cosa in sé dall'altro; in Fichte, l'io ed il non io.

L'io sarebbe il principio ideale, il non io sarebbe il principio reale: su questo il signor Krug ha molto chiacchierato, come pure parecchi altri filosofi tedeschi d'allora, oltre a Krug²⁰⁵, Fries²⁰⁶, Bouterwek²⁰⁷, Schulze²⁰⁸, e così via, che non hanno fatto altro che acchiappare al volo le idee di Kant e Fichte, o di Schelling, polemizzando però contro di loro pur avendo da questi tratto i loro presunti pensieri. Pertanto non ci occuperemo di queste filosofie. Esse apportano solo modificazioni e miglioramenti, che però per lo più consistono nel rendere miseri e spogli quei grandi principi, nell'ucciderne il cuore palpitante o nel servirsi di forme secondarie allo scopo di stabilire altri principi (sebbene poi si tratti ancora di quelli di qualcuna di quelle grandi filosofie). Possiamo consolarci se di simili filosofie si fa solo menzione: dovremmo narrarne solo plagi. Le modifiche formali sono o cambiamenti apparenti o piuttosto peggioramenti dei principi relativi alle filosofie dei grandi autori.

In Fichte il principio ideale è che io sono ciò che determina, ciò che è capace di porre. In esso vi è però anche qualcosa di negativo: io mi trovo come determinato. L'io è uguale solo a se stesso: il che significa che è infinito; infinità nel pensare significa solo: esser presso se stesso senza aver rapporto con altro, con un limite. I limiti della ragione umana sono una vuota frase. Che la ragione del soggetto sia limitata e dipendente è naturale ed è determinato dalla natura dell'uomo medesimo; il pensare è indipendente. L'uomo è infinito appunto nel pensare. Che fuori di lui l'uomo sia dipendente e finito s'intende da sé, ma noi non dobbiamo trasporre questa dipendenza all'interno della ragione e del pensare. Infatti l'infinità può essere anche molto astratta e per questo essa può di nuovo esser finita: tuttavia, malgrado ciò, l'infinità in se stessa rimane.

Per Fichte l'io è infinito, è pensante. Ma esso si trova in relazione con un non io; la contraddizione assoluta è questa: l'io, che dev'esser senz'altro presso se stesso, dev'esser ora presso qualcosa d'altro, proprio l'io che è determinato solo ad esser libero. La risoluzione della contraddizione è in Fichte solo pretesa: io sopprimo i limiti, ma ogni volta si presenta un nuovo limite, che io poi oltrepasso ancora, e così via all'infinito, secondo una cattiva infinità; secondo questo modo di risolvere la contraddizione, io trovo sempre un nuovo limite, un non io. Soppresso un limite se ne presenta sempre un altro; è un incessante susseguirsi di negazione ed affermazione, è un'identità con sé che sempre ricade nella negazione per poi di nuovo riproporsi. Sul piano teoretico, questo è il punto di vista della filosofia fichtiana.

Quanto al resto dell'esposizione di Kant, egli pone come terzo elemento la ragione. Il secondo era l'intelletto, il determinare capace di pensare; la ragione è il pensare, in quanto questo prenda a suo oggetto l'infinito, l'incondizionato. Kant chiama idea quest'infinito ed incondizionato. Solo da questo momento è diventata una consuetudine del linguaggio filosofico distinguere ragione ed -

intelletto, distinzione che ha una sua necessità. Nei filosofi antichi, essa non è ancora presente: trattandone, anche noi abbiamo usato i termini in modo promiscuo. Non appena essa venga formulata in modo esplicito, bisogna attenersi ad essa. L'intelletto è il pensare posto in una situazione finita; la ragione, per Kant, ha ad oggetto il pensare, l'incondizionato, l'infinito, e Kant chiama quest'incondizionato: idea, termine preso a prestito da Platone. L'idea è sì l'incondizionato, ma esso deve venir colto come concreto. Sorge qui la difficoltà principale. La ragione ha l'esigenza di conoscere l'infinito, l'incondizionato, questo vuol dire che ha l'esigenza di determinarlo, di reperire e dedurre determinazioni di esso. Dunque, ciò che è incondizionato deve venir conosciuto. Si discorre molto di pensare, di sapere e di conoscere, ma non viene mai detto che cosa siano sapere, pensare, conoscere. In filosofia si tratta appunto di conoscere ciò che è presupposto come noto. Si tratta di conoscere ciò che è incondizionato. Esso è l'oggetto della ragione. La ragione ha per oggetto l'infinito ed ha l'impulso a conoscerlo. Ma essa non è in grado di farlo e secondo Kant la causa è, da un lato, che l'infinito non è dato nell'esperienza, che all'infinito non corrisponde nessuna intuizione, che esso non è dato né nell'esperienza esterna, né in quella interna. È senz'altro ammesso che l'infinito non sia nel mondo, non sia dato nella percezione sensibile. Se si presuppone che il nostro sapere sia esperienza, sia una sintesi tra pensiero e contenuti del sentire, allora l'infinito non può venir conosciuto nel senso che se ne abbia una percezione sensibile. Ed anche per la verifica dell'infinito non è richiesta una percezione sensibile, infatti esso è presente solo per lo spirito, poiché è per essenza qualcosa di spirituale.

D'altronde, se si vuol conoscere l'infinito, è necessario che sia determinato. A questo fine non disponiamo che delle forme del pensare che chiamiamo categorie. Esse forniscono ciò che Kant chiama determinazioni obiettive, tuttavia in modo tale che esse, in sé, sono solo qualcosa di soggettivo. Se intendiamo usare le categorie per la determinazione dell'infinito, ci involuppiamo in deduzioni fallaci ed in contraddizioni (antinomie); è un importante aspetto della filosofia kantiana: che l'infinito, in quanto venga determinato per mezzo delle categorie, si perde nelle contraddizioni; queste contraddizioni secondo Kant sono necessarie, e la ragione diviene qui trascendente. Ad esempio²⁰⁹, si ponga che l'oggetto sia il mondo; bisogna indagare se il mondo abbia un inizio o una fine, se esso sia limitato nello spazio e nel tempo; ma il mondo è quest'universo, l'intero universo, ed è perciò qualcosa d'universale, un'idea, che dovrebbe esser determinata come limitata o illimitata. Se si applicano a questa questione le categorie, si cade in contraddizione. Infatti entrambe le tesi possono venir sostenute: l'una è necessaria quanto l'altra. Così la ragione cade in contraddizione. La necessità della contraddizione è l'aspetto interessante che Kant ha portato alla coscienza. Secondo la metafisica ordinaria ci si raffigura che l'una tesi abbia valore e che l'altra debba venir refutata; ma motivo d'interesse della considerazione kantiana è proprio la necessità che queste contraddizioni si verifichino.

Kant²¹⁰ discute anche l'idea di Dio; egli cita la definizione di Wolff: Dio è l'essenza la più reale²¹¹; si tratta di dimostrare non che Dio è solo pensiero bensì che egli esiste, che possiede - esistenza, realtà, essere. Kant chiama ciò: ideale, a differenza dell'idea; l'ideale è l'idea in quanto esistente. Così nell'arte chiamiamo ideale l'idea realizzata in modo sensibile; rispetto a Dio, chiamiamo ideale l'idea universale che esiste. La determinazione alla quale Kant s'attiene è che dal concetto non si può trarre l'essere. Ne segue che la ragione consiste nell'avere il pensiero di ciò che è infinito ed indeterminato, ma che da quest'idea è separata la determinazione in genere e più in dettaglio la determinazione chiamata essere, esistere.

Le idee non si mostrano nell'esperienza; le idee della ragione non si convalidano mediante l'esperienza; se le idee fossero determinate solo dalle categorie, sorgerebbero contraddizioni. Se si dovesse dimostrare l'idea in genere solo come ciò che è, essa sarebbe solo soggettiva, concetto, e dal concetto è sempre distinto l'essere di ciò che esiste, ciò che è obiettivo. Dunque, alla ragione non resta altro che la forma della sua unità o identità dell'idea: la quale perviene solo a sistematizzare le svariate leggi, i diversi rapporti propri dell'intelletto. La ragione ordina classi, generi, specie, le leggi dello spirito e della natura, e così via, essa si sforza di ricondurle all'unità. Questa è la ragione teoretica in Kant. Per quest'aspetto, Kant si collega immediatamente alla filosofia di Jacobi.

Friedrich Heinrich Jacobi fu un gentiluomo ricco d'ingegno, con una profonda cultura scientifica, che visse a lungo impegnato negli affari di Stato e fu molto addentro alla filosofia francese. Per caso entrò in polemica con Mendelssohn, a causa dell'intenzione di quest'ultimo di redigere una biografia di Lessing. Jacobi sostenne che Lessing fosse spinozista. Coloro che si consideravano esperti di filosofia e che reputavano d'avere il monopolio dell'amicizia di Lessing, come Mendelssohn, Nicolai, eccetera, entrarono in conflitto con lui. Nelle sue *Lettere*²¹², Jacobi mostra una profonda cognizione dello spinozismo e che Mendelssohn invece ignora del tutto questo sistema. In quest'occasione s'argomentò in modo tale da consentire a Jacobi di sviluppare meglio i suoi punti di vista filosofici, soprattutto sul conoscere.

I dati biografici di Kant e Fichte sono stati tralasciati²¹³, poniamo qui rimedio in breve: Kant nacque a Königsberg nel 1724 e morì il 12 febbraio 1804. Fichte nacque a Rammenau il 19 maggio 1762 e morì il 19 marzo²¹⁴ 1814 a Berlino. Jacobi nacque nel 1743 a Düsseldorf. S'occupò di finanza pubblica e da ultimo fu presidente dell'Accademia di Monaco. Dopo l'abbandono del suo posto, visse di rendita e morì il 16²¹⁵ marzo 1819.

Circa il conoscere, Jacobi²¹⁶ afferma: comprendiamo una cosa quando siamo in grado di dedurla dalla sua causa prossima e non da una remota; causa remotissima è sempre Dio, che qui non entra in gioco: sarebbe superficiale [far ricorso a Dio]. Per dedurre una cosa, è necessario che noi se ne abbia la causa più prossima e del tutto determinata. Conosciamo una cosa se individuiamo la serie delle sue condizioni immediate. Comprendiamo il cerchio quando riconosciamo le condizioni della sua genesi. E questa valutazione bisogna che sia chiara. Conoscere, in generale, significa proprio riconoscere le condizioni di qualcosa che è condizionato, individuarlo come qualcosa di condizionato, come qualcosa di causato da altro, come qualcosa che è prodotto da una causa.

A questo si collega il punto di vista di Jacobi circa la conoscenza di ciò che è incondizionato. Nell'uomo vi sono rappresentazioni di ciò che è condizionato e di ciò che è incondizionato, le quali sono reciprocamente connesse in modo indissolubile (sono identiche), e tuttavia in maniera che la rappresentazione di ciò che è condizionato presupponga quella dell'incondizionato e che la rappresentazione del primo possa darsi solo attraverso quella del secondo. La nostra esistenza ed il nostro conoscere condizionati si basano su una quantità infinita di mediazioni, le nostre indagini hanno un campo infinito davanti a sé, dove è necessario che noi²¹⁷ progrediamo di condizione in condizione. Ma conoscere l'incondizionato significa: scoprire condizioni incondizionate o assegnare condizioni all'incondizionato, trovare per ciò che è incomprendibile qualcosa a noi comprensibile, cioè un'esistenza puramente naturale; difatti tutto ciò che è per noi comprensibile bisogna che abbia un'origine condizionata. In tanto comprendiamo, in quanto siamo in presenza d'una concatenazione di condizioni condizionate; se questa serie viene meno, viene meno la nostra comprensione e quell'insieme di relazioni che chiamiamo natura, cosicché non possiamo più conoscere niente. Inoltre sarebbe necessario avere il concetto d'incondizionato. Se l'incondizionato fosse compreso, esso cesserebbe d'esser tale, poiché si vedrebbe assegnate delle condizioni.

Questo il pensiero di Jacobi; poiché tutto ciò che si trova fuori dalla serie di ciò che è condizionato non rientra nella nostra conoscenza chiara, la cognizione dell'incondizionato non può venir richiesta al concetto. Pertanto il soprannaturale può essere da noi accolto solo in modo immediato; può esser accolto solo come un fatto; esso è, è ciò che non viene mediato e quest'essenza infinita che esiste tutti chiamano Dio. Comprendere significa riconoscere le condizioni di ciò che è condizionato. Soprannaturale è appunto ciò che non ha nessuna condizione, ciò che non può venir compreso, ciò che per noi è solo un fatto, ciò che per noi si dà solo in modo immediato e senza mediazioni.

La differenza tra il punto di vista di Kant e quello di Jacobi è che per il primo le categorie non valgono niente; esse concernono solo²¹⁸ relazioni limitate e finite. Secondo Kant, il conoscere è solo conoscenza delle apparenze, dei fenomeni, e non di ciò che è in sé, e questo avviene perché le categorie sono solo soggettive: e non a causa del contenuto o perché esse sono limitate e finite: il punto fondamentale è che sono soggettive, sebbene, dell'esperienza, esprimano ciò che è obiettivo. Invece in Jacobi il punto principale è che le categorie non solo sono soggettive, ma che sono solo condizioni e condizioni condizionate: dunque, comprendere significa stabilire connessioni tramite le

categorie, ossia tramite condizioni condizionate. Questa è la differenza essenziale, anche se nel risultato i due si trovano d'accordo. Jacobi chiama fede il sapere immediato, e ne ripareremo più oltre.

La prima cosa da considerare nella filosofia kantiana è l'intelligenza, la sfera teoretica; la seconda è la sfera pratica, la volontà, ciò che costituisce il principio del volere²¹⁹. Kant divide il volere in facoltà inferiore e facoltà superiore del desiderare: un modo d'esprimersi infelice. La facoltà inferiore è costituita dai desideri, dalle inclinazioni, e così via. Quella superiore è la volontà come tale, che non si pone nessuno scopo esteriore e singolo, bensì scopi universali; e pertanto è la facoltà superiore dell'anima. La questione è quale sia il principio del volere, che cosa debba determinare l'uomo nel suo agire. In genere²²⁰, s'assume come principio la benevolenza, la socievolezza, la felicità in senso lato. Kant sostiene che queste idee, derivate dalle nostre inclinazioni, sono principi eterogenei rispetto alla nostra volontà: se li pone come suoi scopi e sue - determinazioni, la volontà è eteronoma; la volontà deriva la sua legge da qualcos'altro. Volontà è esser liberi, determinazione di sé, è indipendenza, spontaneità assoluta, autonomia. La volontà può avere a suo scopo solo la sua libertà. Questa è una nozione importante della filosofia kantiana. Mentre l'uomo persegue questo o quello scopo per sé e per le sue azioni, come deve giudicare il mondo e la storia e quale scopo ultimo deve attribuire al suo volere? Per la volontà non v'è altro scopo che quello attinto da essa stessa: la sua libertà. È un grande passo in avanti l'aver stabilito questo principio secondo il quale la libertà dell'uomo è il perno ultimo intorno al quale l'uomo gravita, è la sommità ultima, salda ed assoluta sulla quale niente è in condizione d'esercitare un'azione: cosicché l'uomo non approva niente, nessuna autorità, qualsivoglia forma abbia, se ciò insidia la sua libertà. Il grandioso principio secondo il quale l'uomo trova in se stesso qualcosa di saldo e d'incrollabile ha fatto guadagnare alla filosofia kantiana – per lo meno ad un suo aspetto – vasta diffusione e simpatia. Vi ha un centro stabile, il principio della libertà; è vacillante tutto quel che su quel centro non poggia: niente che non rispetti la libertà costituisce un'obbligazione. Ecco il principio.

Ora, la libertà in un primo momento è vuota e formale, è il negativo di tutto ciò che non l'include; nessun vincolo, niente mi obbliga. In questo senso è indeterminata, è l'identità del volere con se stesso, la libertà di esso, il fatto che esso è presente a se stesso. In quest'isolamento non vi è nessun contenuto, nessuna determinazione; l'unica forma che caratterizza questo principio è l'identità con se stesso. Che cos'è il dovere? Che cosa obbliga la volontà? Kant reputa che il dovere sia solo la forma dell'identità, della non contraddizione: la legge dell'astratto intelletto. Ma con l'identità non si fa nessun passo in avanti. Dio è Dio; una pianta è una pianta. In tal modo, non vien fuori nessuna determinazione. È invece necessario che si dia un qualsivoglia contenuto. Qualsiasi contenuto posto in questa forma non contraddice se stesso, ma porlo in questa forma equivale a non porlo. Ad esempio, la proprietà; essa, con riguardo al mio agire, dev'esser rispettata, ma essa può mancare del tutto; non vi è nessuna contraddizione nel non riconoscere la proprietà ed affermare: non si dà nessuna proprietà, tutto è mero possesso. Il difetto del principio kantiano della libertà è d'essere indeterminato, formale. Lo stesso vale per Fichte, secondo il quale la sfera pratica è delineata in modo tale che l'io determini il non io ed io, in questo, sia presente a me stesso; ma per avere una determinazione ci dev'essere un non io; solo così risulta un contenuto. Kant ha cominciato fondando il diritto sulla libertà²²¹; Fichte ha concepito un *diritto di natura* dove la libertà è elevata a principio²²²; è un inizio grandioso, ma per giungere fino a ciò che è particolare, entrambi sono costretti a fissare ed accogliere dei presupposti.

Quanto a Kant, il terzo punto è la comparsa delle prerogative di ciò che è concreto. Il concreto presenta due figure principali; lasciamo da parte la terza, quella estetica. La prima è quella nella quale consideriamo il vivente. Nella sua *Critica del giudizio riflettente*²²³, Kant descrive il vivente in modo tale che noi quando lo prendiamo in considerazione – fiori o animali – abbiamo dinanzi qualcosa di sensibile. Per un verso, esso è considerato secondo le categorie dell'intelletto, secondo causa ed effetto. Tuttavia noi non ci limitiamo alla considerazione del vivente in base alle categorie dell'intelletto, ma lo consideriamo anche in quanto causa di se stesso, come capace di produrre se

stesso: è la conservazione di sé del vivente. Ciò che è morto si limita a durare, ma ciò che vive è transitorio: però, in quanto vive, produce se medesimo, si conserva. Le sue membra sono mezzi, ma esso è parimenti scopo in se stesso, scopo a se stesso, è un prodotto naturale organico; tutte le sue membra sono mezzo e fine. Non vi è una teleologia esteriore; il fine non è posto fuori dalla materia, come avviene ad esempio per una casa. In tal caso, il fine è che sia abitata ed i mezzi sono esteriori al fine: sono legno, pietre, che s'adopano per questo. Invece la finalità interna consiste nel fatto che qualcosa è, in se stesso, sia mezzo, sia fine²²⁴. È il concetto aristotelico²²⁵. Nei prodotti naturali organici abbiamo, dunque, l'intuizione dell'unità immediata tra concetto e realtà; la vita, l'anima e l'esistenza, sono identiche, l'universale, la vita e ciò che è particolare, sono identici, e tutto questo viene intuito in un'unità: non così accade nella natura inorganica. È qui che Kant avverte l'esigenza del concreto, è qui che il concetto, l'universale, determina²²⁶ ciò che è particolare.

In secondo luogo, Kant afferma che questo è il modo [di funzionare] del nostro giudizio riflettente: il vivente non è così, ma noi di necessità lo consideriamo così: è il principio che caratterizza la nostra riflessione circa ciò che è naturale. Anche nell'arte va così; l'idea viene rappresentata in maniera sensibile; nell'opera d'arte realtà ed idealità (particolare ed universale) sono immediatamente riunite insieme²²⁷.

La seconda forma nella quale si presenta il bisogno di concreto nella filosofia kantiana si riferisce alla sfera pratica. La ragion pratica²²⁸ ha uno scopo che, preso nella sua universalità, è il bene; il bene è un'idea, è un mio pensiero, ma è presente anche l'esigenza che esso sia realizzato nel mondo e che la necessità naturale corrisponda alla legge della libertà, al bene: che non sia solo necessità d'una natura esteriore, ma si realizzi²²⁹ attraverso il mondo in genere, attraverso ciò che è giusto, morale, attraverso la vita umana, la vita dello Stato; insomma è presente l'esigenza che il mondo sia buono in generale. Il bene è scopo finale assoluto²³⁰; ciò determina la realtà nell'ambito della vita umana e nel mondo esterno. Il postulato assoluto della ragione è l'armonia tra bene e realtà.

Per il singolo, si tratta della beatitudine, della felicità. Tuttavia la ragione soggettiva non è in grado di realizzarla. In ogni buona azione l'uomo compie qualcosa di buono; ma questo è limitato; il bene universale del mondo può venir realizzato solo attraverso qualcosa d'altro, che sia terzo tra l'uomo ed il bene: Dio, che è la potenza che sovrasta mondo e natura e che per scopo finale ha il bene del mondo²³¹. Dio è un postulato della ragion pratica che dev'esser creduto. Il contenuto è da un lato ciò che attiene al mondo, dall'altro il bene. In se stesso il bene riceve la determinazione secondo la quale esso dev'esser realizzato. Il bene è dapprima idea in noi, nel pensare, ma noi, i soggetti umani, non siamo in grado di compierlo fino in fondo. La natura ha le sue proprie leggi: relazioni autonome ed irrelate che non hanno nessun riferimento al bene. Ma la destinazione del pensare, della ragione, è pretendere l'unità del bene nel mondo, d'averla e di volerla in se stessa come ciò che è essenziale e sostanziale. L'antitesi, la contraddizione tra bene e mondo, è contraria a quest'identità; pertanto è necessario che la ragione esiga che la contraddizione sia soppressa, che vi sia una potenza buona per se stessa e prevalente sulla natura: una potenza che può esser solo Dio. Dio occupa questo posto nella filosofia kantiana. Che Dio esista non è dimostrabile, ma resta un'esigenza. Dio è un postulato della ragion pratica. Abbiamo due cose: il mondo ed il bene; il bene, la virtù, la moralità sono bene solo in quanto sono in lotta; la virtù richiede per se stessa l'antitesi. Da un lato, è posta l'insolubilità della contraddizione, dall'altro è necessaria l'unità e l'armonia dei due termini. Il difetto in forza del quale ciò non è dimostrato e non può esser dimostrato dipende dalla circostanza che, secondo il dualismo di Kant, non si può provare che il bene, come idea astratta, come qualcosa in se stesso di puramente soggettivo, consista nella soppressione della sua soggettività, e che la natura ed il mondo consistano nel sopprimere se stessi nella loro esteriorità e diversità rispetto al bene, e dipende inoltre dal mostrare come loro verità ciò che, nei confronti di essi, appare come terzo, e che però è determinato come primo. Per Kant, Dio può solo esser creduto, è solo un postulato della ragion pratica. Questo rinvia alla fede di Jacobi, che sul punto è d'accordo con Kant.

S'è già detto di ciò che Jacobi chiama fede. Dio, ciò che è in sé e per sé, l'assoluto in genere, l'incondizionato, e così via, non può venir dimostrato, infatti dimostrare, comprendere, significa trovare condizioni per qualcosa, dedurre qualcosa da certe condizioni. Tuttavia, un assoluto che sia risultato d'una deduzione, un Dio dedotto, non sarebbe qualcosa d'assoluto, qualcosa

d'incondizionato, non sarebbe un Dio bensì una creatura. Ora, la coscienza di Dio è nella nostra coscienza, ed è così costituita che con l'idea di Dio è immediatamente connesso il sapere che Dio *esiste*. Sapere che non può trovar dimostrazione: né in Jacobi, né in Kant. Dunque, in noi non vi è un sapere mediato, bensì immediato. Si può far appello a questo sapere immediato presente nell'uomo. Nel suo pensiero, nella sua rappresentazione, l'uomo oltrepassa ciò che è naturale e finito, e progredisce verso qualcosa di soprannaturale e di soprasensibile. Che questa sfera *esista* è per lui tanto certo quanto la sua stessa esistenza; la certezza per la quale Dio esiste è identica con la coscienza di sé; Dio è tanto certo, quanto il fatto che io esisto. Il sapere immediato di Dio è il punto che nella filosofia di Jacobi dev'esser tenuto fermo; Jacobi lo chiama fede. La fede di Kant è diversa da quella di Jacobi. In Kant essa è un postulato della ragion pratica, è l'esigenza di risolvere la contraddizione tra mondo e bene. Invece in Jacobi la fede è un sapere immediato per se stesso, e così è rappresentata. Ora, tutto ciò che dal tempo di Jacobi è stato detto da filosofi come Jakob Friedrich Fries e dai teologi²³² è questo: ciò che sappiamo di Dio, lo sappiamo in modo immediato, grazie all'intuizione, ad un'intuizione originaria, ad un'intuizione intellettuale, al sapere immediato dello spirito. Il che si chiama anche rivelazione: non in senso teologico, come s'intende nella chiesa. La rivelazione come sapere immediato è presente in noi stessi, mentre la chiesa assume la rivelazione come qualcosa che viene comunicato dall'esterno; in senso teologico, la fede è fede in qualcosa che è un dato esteriore che ci perviene attraverso la dottrina, e non è un sapere immediato che deriva da noi stessi. Sarebbe ingannevole servirsi indifferentemente dei termini di fede e di rivelazione in senso filosofico e teologico. Questo è il punto di vista di Jacobi: ciò che da allora è stato detto su questo da filosofi e teologi è spesso e volentieri preso ed elaborato a partire da qui, e dappertutto non si trova niente che non sia la ripetizione del pensiero di Jacobi.

Il sapere immediato è contrapposto al conoscere filosofico che è proprio della ragione e con ciò si proclama la condanna della filosofia. Attenendosi al sapere immediato, si discorre di fede e conoscenza come il cieco dei colori. Quanto alla filosofia, ciascuno crede d'esser per natura un filosofo, di poterne giudicare, poiché ne avrebbe in se stesso il metro. Ora, s'ammette che uno non possa fare scarpe se non è un calzolaio, anche se gli siano note le misure del piede e se sia dotato di mani; invece il sapere immediato, con riguardo alla filosofia, ritiene che chiunque sia filosofo, chiunque possa contestare qualsiasi cosa, ed insomma chiunque ne sappia. Con il termine ragione s'intende da un lato la conoscenza mediata, la rivelazione di Dio in noi, e dall'altro l'intuizione intellettuale stessa; la ragione è il sapere di ciò che è in sé e per sé, la ragione è la rivelazione di Dio, poiché l'intelletto è la rivelazione di ciò che è finito; ma con fede e sapere, in quanto immediati, si concepisce qualsiasi contenuto; io credo d'avere un corpo, credo che della carta si trovi qui, eccetera; tutto ciò che so in modo immediato è fede. Il termine fede, prima serbato per un contenuto religioso, è da Jacobi utilizzato anche nel senso del sapere immediato ed applicato a qualsiasi contenuto.

Questo è anche il punto di vista il più generale del nostro tempo. Il sapere immediato è la determinazione: che si chiami fede, sapere, e così via; e questo è il primo punto. Se c'interrogiamo sul contenuto, esso è che *Dio esiste*. Il sapere immediato è individuale, appartiene a ciascun individuo, all'individuo come tale. L'io esiste e sa in modo immediato che Dio esiste e che è l'universale. Qui Dio è considerato entro la determinazione di qualcosa che è spirituale in genere, secondo la determinazione della potenza, della saggezza, e così via. Chiamiamo pensare il sapere interamente universale; chiamiamo intuizione, rappresentazione, un sapere singolare ed esteriore, e chiamiamo intelletto il far uso di determinazioni del pensiero. È assurdo parlare del pensare senza possederne la cognizione. Ogni attività avente carattere d'universalità è pensare. Il sentimento religioso è presente solo in quanto è sentimento d'un essere pensante, in quanto i suoi aspetti traggono origine dal pensare; l'animale non ha nessun sentimento religioso.

L'uno, Dio, è ciò che è universale preso in astratto; rispetto alla sua personalità, Dio è completamente astratto: è personalità assolutamente universale. In tal modo, si dimentica che quel che viene rivelato nel sapere immediato è l'universale. Tuttavia il sapere propriamente immediato è il sapere naturale e sensibile. E se l'uomo è pervenuto a sapere di Dio solo come oggetto dello spirito, questo risultato è mediato dalla dottrina, da una cultura molto progredita. Anche indiani ed egiziani sanno in modo immediato che Dio è un bue²³³ o un gatto²³⁴; gli indiani ancor oggi

possiedono convinzioni del genere. Dipende dall'assenza d'una riflessione chiara non sapere che l'universale, Dio, in quanto spirituale, in se stesso non è affatto qualcosa d'immediato, ma è il risultato d'una rivelazione di natura religiosa, è il prodotto dell'educazione del genere umano²³⁵; è qualcosa di mediato. Se si fa valere il sapere immediato, ognuno ha a che fare solo con se stesso e tutto è giustificato; ciascuno, dal proprio punto di vista soggettivo, può immediatamente sapere qualcosa di diverso rispetto agli altri: uno sa questo, l'altro sa quello, tutto ha da esser approvato, l'idolatria come l'irreligiosità, e così via. L'assicurazione che l'uomo possieda una cognizione immediata di Dio è del tutto falsa. Ciò che è immediato è naturale, mentre il sapere di Dio come di qualcosa di spirituale è essenzialmente il risultato di mediazione, di dottrina.

In secondo luogo, poi, il sapere immediato viene contrapposto al sapere che è frutto di mediazione. Le differenze tra immediatezza e mediazione sono determinazioni astratte ed assai povere, e pretendere d'erigere religione e filosofia su simili idee sarebbe molto limitativo e misero. Queste determinazioni sono solo forme, nessuna delle quali sussiste per sé e per sé possiede verità. L'ultima di esse, secondo la quale l'immediatezza viene colta come ciò che è assoluto in sommo grado, tradisce la mancanza d'ogni critica e d'ogni logica; la filosofia kantiana è la filosofia critica, ma ci si scorda che, in base ad essa, non si può formare l'infinito con categorie finite. Una categoria come quella d'immediatezza appartiene all'intelletto limitato e finito e, come Kant afferma, non è in grado di cogliere il vero.

Quanto all'antitesi, più in dettaglio, [è da notare che] ogni sapere può essere tanto immediato, quanto non immediato. Ogni sapere immediato, in se stesso, è anche mediato; lo sappiamo grazie alla nostra coscienza e lo possiamo vedere nei fenomeni più banali; sarebbe assurdo dimenticarsene. Qui a Berlino io so dell'America in modo immediato, ma questo sapere è molto mediato. Se io vedo dinanzi a me il suolo americano in modo immediato, è perché vi è stata la mediazione costituita dal mio viaggio sin là; perché Colombo lo scoprisse, furono necessarie navi, eccetera, e tutto questo riguarda quel sapere. Che esso sia immediato è il risultato d'un'infinità di mediazioni. Io so immediatamente che in un triangolo rettangolo la somma del quadrato dei cateti è uguale al quadrato dell'ipotenusa. Lo so in modo immediato, eppure l'ho imparato e me ne sono convinto solo attraverso la mediazione della dimostrazione; il sapere immediato è sempre frutto di mediazione. E dunque, la differenza tra mediato ed immediato è solo psicologica.

Ed è altrettanto facile verificare che anche il sapere che si pretende sapere immediato intorno a Dio è un sapere frutto di mediazione. L'uomo immediato è l'uomo naturale preso nel suo comportamento naturale, nel suo desiderare, che non sa ciò che è universale, che non è pensiero, che è bambino o selvaggio, è grezzo, ignorante, e non sa niente di Dio. L'uomo naturale è come non deve essere; qui entra in gioco la mediazione. Solo grazie all'elevazione al di sopra di ciò che è naturale, solo quando l'uomo perviene alla coscienza di ciò che è universale e superiore, possiede vero sapere. Poi, certo, si sa in modo immediato ciò che è superiore, ma vi si perviene solo grazie ad una mediazione. Ogni pensare è immediato, ma proprio il pensare è, in se stesso, un processo, è movimento, vita; ogni vita è movimento e processo, è qualcosa di mediato, e tanto più la vita dello spirito: essa consiste nel passare da un gradino all'altro, da ciò che è puramente naturale e sensibile a ciò che è spirituale, e questo è mediazione. L'antitesi tra sapere mediato ed immediato è del tutto vuota: è l'ultima misera trovata del pensare reputarla un'opposizione autentica: è l'intelletto più misero e più freddo quello che reputa che nella contrapposizione fra immediatezza e mediazione vi sia qualcosa di sostanzioso e di profondo. La filosofia non fa che portare alla coscienza la mediazione; la filosofia mostra la mediazione che vi è nella cosa secondo la cosa stessa, ad esempio nella religione, e così via.

Ma se ogni punto di vista presenta un aspetto per il quale trova una sua giustificazione, quello secondo cui lo spirito umano ha un sapere immediato di Dio è significativo perché costituisce un riconoscimento della libertà umana, dello spirito umano. Qui ha origine il sapere intorno a Dio; in questo principio è soppressa ogni exteriorità, ogni autorità: è il principio, ma solo il principio, della libertà dello spirito. La grandezza della nostra epoca è che questa forma, per quanto non intenda se stessa, tuttavia ha in se stessa il riconoscimento della libertà e della peculiarità propria dello spirito, per la quale esso, in se stesso, è presente a sé, per la quale esso possiede in se stesso una simile coscienza, anche se solo in modo astratto. Infatti, vi è da considerare che il principio della libertà

spirituale, che è astratto, faccia ritorno alla pura obiettività e che non tutto ciò che entra in me e che in me emerge e mi viene rivelato sia per ciò stesso vero, ma che viene purificato, così da ricevere la sua autentica obiettività. Il che può avvenire solo mediante il pensiero che toglie via ciò che è particolare e contingente: sorge così un'obiettività indipendente dalla pura soggettività, un'obiettività in sé e per sé, tuttavia in modo che il principio della libertà venga rispettato. A fondamento della religione cristiana, sta il fatto che Dio è spirito²³⁶ e lo spirito di ciascuno ne dà testimonianza. Ma lo spirito deve dare testimonianza allo spirito; bisogna che il contenuto sia vero: ma questo non si constata dal fatto che mi viene rivelato, che io ne ricevo l'assicurazione. Questo è il punto di vista di Jacobi, ed abbiamo veduto il difetto ed il pregio del principio in esso contenuto.

Ora, se in base al punto di vista comune a Kant ed a Jacobi si dà fede in Dio e se per un istante l'ammettiamo, ebbene in base ad esso si verifica senz'altro un ritorno all'assoluto, alla verità²³⁷. Ma la questione è ancora: che cos'è Dio? Il soprasensibile è ancora ben poca cosa, e lo stesso dicasi di ciò che è universale, astratto, in sé e per sé; tutti i soprannomi che a Dio non dicono ancora niente. Quale è allora il carattere concreto di Dio? Se passiamo a delle determinazioni, per questo punto di vista avremmo la conseguenza negativa che noi si passi al conoscere: questo significa sapere d'un oggetto che in se stesso è concreto e determinato. Invece secondo il sapere immediato si perviene solo al fatto che Dio in generale esiste: Dio con la determinazione dell'illimitato, dell'universale, dell'indeterminato. Tuttavia, si sostiene, Dio non può venir conosciuto in questo modo; infatti, per conoscerlo, è necessario che sia concreto e dunque che contenga per lo meno due determinazioni, e due significa due determinazioni tra loro mediate, dal momento che un sapere del concreto è un sapere, un conoscere, mediato. Tuttavia questo punto di vista, respingendo la mediazione, s'arresta a ciò che è indeterminato. Paolo – negli *Atti degli apostoli*²³⁸ – parlando agli ateniesi si richiama all'altare che essi consacrarono al Dio ignoto. Questo punto di vista ci riconduce al Dio sconosciuto. Il sapere immediato è fondato su un simile punto di vista proprio degli ateniesi. Paolo ha insegnato loro che cosa sia Dio e che non è affatto qualcosa di sconosciuto.

*Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*²³⁹

Prendendo le mosse da Fichte, la filosofia schellingiana passa subito alla conoscenza di Dio. I primi scritti di Schelling²⁴⁰ sono interamente fichtiani; solo a poco a poco Schelling si libera dalla forma fichtiana. La forma fichtiana di io è ambigua: l'io come io assoluto, come Dio, da un lato, e dall'altro l'io in quanto è nella mia particolarità; il che fece scandalo. Schelling per un verso comincia partendo dalla filosofia fichtiana, per un altro pone anch'egli come principio l'intuizione intellettuale, la quale è necessario che abbiano sia l'uomo, sia, soprattutto, il filosofo. Il contenuto di quest'intuizione, ciò che ne costituisce l'oggetto, è l'assoluto, Dio, ciò che è in sé e per sé, espresso però come concreto, come ciò che si media in se stesso, come unità assoluta di ciò che è soggettivo ed obiettivo, come indifferenza assoluta di soggettivo ed obiettivo²⁴¹.

La filosofia schellingiana prende avvio dal sapere immediato, dall'intuizione intellettuale, ma poi il suo contenuto non è più l'indeterminato, l'essenza delle essenze, bensì l'assoluto in quanto concreto. Circa la forma dell'intuizione intellettuale, s'è già detto. Niente è più comodo che porre la conoscenza sul piano del sapere immediato, di ciò che viene in mente. Ma il sapere immediato su Dio, su un Dio che è spirito, vale solo per i popoli cristiani e non per gli altri, non è presente nella coscienza d'altri popoli. Ancor più accidentale appare il sapere immediato come intuizione intellettuale di ciò che è concreto, o meglio di soggettività ed oggettività. Essendo presupposto della filosofia che il soggetto possenga l'intuizione intellettuale dell'identità di soggettivo ed oggettivo, essa appare negli individui come un talento artistico, come genio che posseggono solo alcuni eletti. Tuttavia la filosofia, per sua natura, è passibile d'universalità, infatti il suo terreno è il pensare, è ciò che è universale, e proprio grazie ad esso l'uomo è uomo. Dunque, il principio della filosofia è senz'altro universale; ma se è richiesta una determinata intuizione e coscienza, come la coscienza e l'intuizione dell'identità di soggetto ed oggetto, allora questo significa privilegiare un determinato e particolare pensare.

Ora, nella forma del sapere dell'assoluto come concreto, ed ancor meglio nella forma dell'unità di soggetto ed oggetto, la filosofia si separa di nuovo dalla rappresentazione, dal modo ordinario di rappresentare proprio della coscienza e della sua riflessione. La scissione dal modo abituale

[d'operare] che caratterizza la coscienza comincia con Kant. Il risultato – che il vero non può esser conosciuto e che dunque la filosofia è superflua – è generalizzato, ed è accolto *utiliter*. Grazie alla filosofia di Fichte, la coscienza comune si stacca ancor di più dalla filosofia. L'io fichtiano non deve esaurirsi nella coscienza di ciò che è empirico, ma debbono venir conosciute e sapute anche le determinazioni che non rientrano nella coscienza ordinaria. È stata però soprattutto la filosofia di Schelling a separarsi dalle rappresentazioni comuni della coscienza che riflette. Fichte si mostra ancora preoccupato della popolarità ed i suoi scritti più tardi sono composti avendo di mira lo specifico obiettivo di condurre il lettore alla comprensione²⁴²; ma egli non l'ha raggiunto, e tantomeno Schelling, secondo il quale il concreto è per sua natura e senza indugio speculativo. Il contenuto concreto, Dio, la vita, o quale che ne sia la forma particolare, è di certo il contenuto della coscienza ordinaria, e nell'attitudine religiosa, se guardiamo al nostro comportamento verso Dio, si tratta pur sempre della coscienza di qualcosa di concreto. Ma la difficoltà è che ciò che è contenuto nel concreto è pensato, e che i pensieri divengono concreti e le diverse determinazioni vengono pensate; è il punto di vista dell'intelletto quello secondo il quale si distinguono i pensieri, li si determina l'uno contro l'altro; tuttavia l'esigenza della filosofia è riunificare i pensieri distinti. La coscienza naturale ha senz'altro per oggetto ciò che è concreto, ma l'intelletto è quello che divide, è la riflessione che s'attiene alle nozioni finite del pensiero ed il difficile è cogliere l'unità, ed attenersi. Finito ed infinito, causa ed effetto, positivo e negativo, per l'intelletto valgono come semplici opposti. In ciò consiste l'inizio del pensare: il pensare è l'ambito della coscienza che riflette, la quale, infatti, è operante nella coscienza metafisica antica. Ma ciò che è speculativo tiene le antitesi dinanzi a sé, le scioglie e le sa come identiche.

Con Schelling la speculazione in senso proprio torna a fiorire e la filosofia riacquista le sue prerogative; il principio della filosofia, il pensare in sé, il pensare razionale, riceve la forma del pensare. In tal modo, nella filosofia di Schelling il contenuto, la verità, ridiventa il punto principale, mentre nella filosofia kantiana ed in quelle immediatamente successive l'interesse era soprattutto l'indagine circa il sapere, il conoscere, il conoscere soggettivo; apparve plausibile che s'indagasse dapprima lo strumento, il conoscere; ma è un'antica storia, narrata a proposito d'uno *σχολαστικός*²⁴³: il quale non voleva gettarsi in acqua prima d'aver imparato a nuotare. Indagare il conoscere significa conoscere il conoscere; ma non si spiega come si faccia a conoscere senza conoscere. Questo, in generale, il punto di vista della filosofia di Schelling.

Il difetto della filosofia schellingiana è che l'indifferenza tra soggettivo ed oggettivo viene presupposta e non è sottoposta a dimostrazione. La quale potrebbe esser condotta solo in modo da indagare soggettivo ed oggettivo ciascuno per sé, nelle rispettive determinazioni logiche, ossia nelle rispettive determinazioni essenziali: si vedrebbe allora che il soggettivo consiste nel trasformarsi, nel non restare soggettivo bensì nel rendersi obiettivo, e che l'obiettivo non è restare tale ma farsi soggettivo. Allora il risultato sarebbe che ciascuno diviene il proprio contrario e che solo l'identità d'entrambi è la verità. L'intelletto si meraviglia di questa metamorfosi e la considera una sofisticheria, un gioco di prestigio, un imbroglio, e così via.

In generale Schelling possiede un'idea di ciò, ma non la sviluppa in modo logico e puntuale. In uno dei suoi primi scritti, [il *Sistema dell'idealismo trascendentale*, descrive la relazione nella maniera che segue: vi sono due poli, uno è la natura, il polo obiettivo, l'altro è il polo soggettivo, il sapere. Questi due poli si presuppongono a vicenda ed a vicenda si implicano; quindi bisogna che si diano due scienze fondamentali. La totalità di tutto ciò che è obiettivo si chiama natura, la totalità di tutto ciò che è soggettivo è l'io, l'intelligenza. Sia l'uno sia l'altro possono esser considerati primi, ed entrambi debbono venir assunti per primi; se si prende per primo ciò che è obiettivo, si comincia con le scienze naturali, il cui sforzo consiste nell'elevarsi all'intelligenza; lo scopo supremo è la spiritualizzazione delle leggi naturali fino a trasformarle in leggi del pensare. I fenomeni, ciò che è materiale, e simili, debbono scomparire per far posto alle sole leggi. La compiuta teoria della natura sarebbe quella in forza della quale l'intera natura si risolve nell'intelligenza. Gli inerti prodotti della natura sarebbero da riguardare solo come tentativi falliti di riflettere se stessa. La morta natura è da cogliere come intelligenza immatura, solidificata, pietrificata. La natura raggiunge il fine supremo – diventare oggetto a se stessa – solo mediante una più elevata riflessione; questo è l'uomo il quale attraverso se stesso, attraverso la ragione, torna in se medesimo; in tal modo diviene manifesto che

la natura è identica a ciò che in noi è coscienza ed intelligenza.

Se invece si prende per primo ciò che è soggettivo, allora si tratta di mostrare come ottenere un oggetto che s'accordi con il soggetto. Questa sarebbe la vera filosofia trascendentale; essa parte dal soggetto e da questo fa sorgere ciò che è obiettivo. La base di questa filosofia è l'io; come in Fichte, qui è presupposto il fatto del sapere, io = io, l'io come agire puro, e da questo punto di vista bisognerebbe mostrare ciò che è obiettivo e come l'io progredisca verso di esso. La forma suprema dell'obiettività, l'identità tra soggettivo ed obiettivo, è l'io che perviene all'obiettività e vi rimane.

Questo stadio superiore è ciò che²⁴⁴ Schelling chiama immaginazione. Con riguardo all'intuizione intellettuale, l'obiettività è l'arte, la poesia e simili. L'arte viene così colta come la sfera somma ed il filosofare si rappresenta come la genialità che è tipica dell'arte. Tuttavia ci rendiamo subito conto che l'immaginazione, l'arte, non è la cosa più elevata, infatti nell'arte non può venir espressa nella maniera più autentica l'idea dello spirito; l'arte produce l'idea secondo il modo del sensibile, dell'intuizione, ed in virtù di questa sua forma d'esistenza, l'opera d'arte non è in grado di conformarsi allo spirito. Ora, dal momento che il gradino più elevato viene designato come immaginazione e come arte, questo punto di vista resta soggettivo ed inferiore, e dunque non esprime l'identità assoluta di soggettivo ed obiettivo; l'arte non è ancora la totalità.

In genere questi due aspetti sono caratterizzati in modo molto preciso. Un lato consiste nel percorso della natura in direzione del soggetto, l'altro nel percorso dell'io in direzione dell'oggetto; senonché, in verità, il percorso potrebbe esser compiuto solo in senso logico, poiché solo la logica contiene il pensiero puro. L'anima della natura e del soggetto è il pensiero puro ed il suo sviluppo, il suo processo. Ma Schelling, nella sua esposizione, non perviene alla considerazione di ciò che è logico. L'autentica prova che l'identità è il vero [secondo Schelling] dovrebbe senz'altro venir condotta nella maniera che è stata indicata. In tal modo l'identità sarebbe mostrata come il vero, come risultato, o, come vuole Jacobi, sarebbe posta come condizionato, come qualcosa che è venuto fuori al termine d'un percorso. Ed essendo risultato, il suo vero senso è la soppressione dell'unilateralità – forma del risultato, essere solo qualcosa di mediato – e perciò la soppressione dello stesso mediare: ma essa è tanto immediata quanto mediata; è un processo consistente appunto nel mediare in se stesso.

Nelle esposizioni successive, essendovi in lui l'esigenza di cominciare con l'idea d'assoluto come identità d'obiettivo e soggettivo, Schelling ha tentato senza posa di dimostrare quest'idea: in particolare nella «Neue Zeitschrift über spekulative Physik»²⁴⁵. Ma queste dimostrazioni sono svolte in maniera molto formale: esse presuppongono sempre ciò che dev'esser dimostrato. L'identità si dà ora anche come indifferenza assoluta tra obiettivo e soggettivo, cosicché l'uno e l'altro aspetto trovino in essa la loro vera determinazione; tuttavia l'espressione 'indifferenza' è impropria: l'indifferenza è equivalenza rispetto ad entrambi i termini. Secondo questa prospettiva potrebbe sembrare che l'assoluto sia indifferente riguardo a tutt'e due gli aspetti, ai quali risulterebbe estraneo. Schelling aggiunge: identità dell'essenza e della forma, del finito e dell'infinito, del positivo e del negativo. Queste antitesi sono tutte utilizzabili, ma sono astratte e si riferiscono solo ai diversi gradi di sviluppo della sfera logica.

Negli scritti posteriori, Schelling prende le mosse dalla nozione d'identità assoluta. Una diffusa esposizione²⁴⁶ della sua filosofia sta nella «Zeitschrift für spekulative Physik», vol. II, fasc. II [1801], dove egli, come Spinoza, s'avvale del metodo geometrico, partendo da definizioni ed assiomi, facendo seguire proposizioni che apportano dimostrazioni, ed aggiungendo proposizioni dedotte dalle precedenti; tuttavia questo metodo non è affatto applicabile in filosofia. Egli presuppone certe distinzioni che chiama 'potenze', tratte da Eschenmayer²⁴⁷. Ci si è sforzati spesso di rendere matematica la filosofia. In effetti, non era questa l'intenzione di Schelling, però egli ha fatto uso delle 'potenze' come distinzioni già predisposte. Nella sua esposizione Schelling, con riguardo allo sviluppo della filosofia naturale, è giunto sino all'organismo. Quanto al versante dello spirito, vi si è soffermato a lungo nel suo precedente scritto sull'idealismo trascendentale²⁴⁸. Se si considera la sfera pratica, egli non è andato molto oltre lo scritto *Sulla pace perpetua*²⁴⁹ di Kant; non si ha nessuna dettagliata filosofia dello spirito. Più profondo, e redatto con criteri più speculativi, è uno specifico *Trattato sulla libertà*²⁵⁰, che però si limita a quest'argomento.

Schelling è soprattutto il fondatore d'una nuova filosofia della natura. In complesso, filosofia

della natura significa comprendere e considerare in modo pensante la natura. La fisica comune ha anche la sua metafisica, infatti le sue determinazioni di forza, di legge, e così via, sono pensieri. Ma se la filosofia oltrepassa l'ambito dell'intelletto e coglie il concetto speculativo, è necessario che essa prenda nozione delle categorie, delle determinazioni del pensare proprie della natura, prese per se stesse. Kant diede l'avvio al pensare intorno alla natura²⁵¹. Dal canto suo, Schelling, al posto dell'ordinaria metafisica della natura caratteristica dell'intelletto, tenta di porre il concetto di natura. Schelling chiama la natura intelligenza irrigidita: essa sarebbe il modo esteriore nel quale esiste il sistema delle forme del pensiero, come lo spirito esprime l'esistenza del medesimo sistema ma nella forma della coscienza. Il grande merito di Schelling è d'aver introdotto il concetto e la forma del concetto nella considerazione della natura e d'aver sostituito l'ordinaria metafisica dell'intelletto con il concetto.

La forma principale che si trova al fondo è la triplicità: la forma della prima, della seconda e della terza potenza. Schelling²⁵² inizia dalla materia ed afferma: $A = A$; l'assoluta indifferenza, nella sua prima immediatezza, è la materia, per passare poi ad ulteriori determinazioni. La successione delle forme appare però più come uno schema esteriore ben congegnato. Lo sviluppo logico non viene giustificato per sé. Così facendo, la filosofia della natura s'è attirata uno speciale discredito, giacché procede in modo del tutto esteriore, ponendo a suo fondamento uno schema già predisposto al quale vengono ricondotti i fenomeni della natura. Per Schelling le forme sono potenze.

Tuttavia, al posto di forme matematiche o di modelli del pensiero, si può anche tentare di porre a fondamento un qualche schema costituito da forme sensibili. Si sono così definiti magnetismo, elettricità e chimismo, presenti nella natura, come le tre potenze: nell'organismo, ad esempio, s'è chiamato chimismo la riproduzione, elettricità l'irritabilità, e magnetismo la sensibilità. Questa sciocchezza – applicare forme prese da un certo ambito della natura ad un altro, secondo un gioco d'analogie – s'è spinto lontano: ad esempio quando con [Lorenz] Oken²⁵³ si chiamano nervi le fibre del legno nelle piante. Senonché, si tratta del pensiero; i nervi non sono pensieri, come non sono pensieri ciò che si designa mediante le espressioni polo di contrazione ed espansione, maschile e femminile, eccetera. Il formalismo consistente nell'appiccicare uno schema esteriore alla sfera della natura che si vuol considerare è il procedimento del tutto esteriore caratteristico della filosofia della natura. Si può giocare con la fantasia: ma tutto questo avviene per sfuggire al pensiero, che è poi l'unico fattore del quale è questione.

Questa è l'ultima forma che dobbiamo trattare; nella filosofia di Schelling, il punto principale è che si ha a che fare con un contenuto, con qualcosa di concreto e di vero. La sua filosofia è stata chiamata anche filosofia della natura, ma la filosofia della natura è solo una parte dell'intero e Schelling concepisce la situazione della natura entro ciò che è concreto nel modo seguente: l'assoluto, Dio, fa di se stesso il fondamento, in quanto presupposto²⁵⁴; Dio come fondamento puro è la natura, egli diviene fondamento, ma è solo fondamento e non causa, ed in questa misura la natura ha da esser conosciuta²⁵⁵. L'assoluto consiste nella soppressione del fondamento e nel farsi esso stesso intelligenza.

Questa è l'ultima autentica ed interessante figura della filosofia. In essa è assente la forma dello sviluppo, l'aspetto logico, la necessità del progredire. Quest'idea concreta è il risultato del lavoro di duemila e cinquecento anni. Le tappe sono: l'idea, l'idea concreta nel neoplatonismo; ma l'impresa dell'epoca moderna è capire l'idea come spirito, come l'idea che sa se medesima; per arrivare dall'idea all'idea che sa se stessa, bisogna che l'antitesi si faccia assoluta e che l'idea pervenga al sapere ed alla consapevolezza della sua scissione assoluta; questa è l'opera dell'epoca moderna. Al di sopra di questa scissione, della quale era necessario diventasse cosciente, grazie a Cartesius, s'innalza il pensare puro, e si spinge verso l'antitesi tra aspetto soggettivo ed aspetto oggettivo. La vera riconciliazione, la risoluzione dell'opposizione, sta nella prospettiva secondo la quale l'antitesi, portata alle sue conseguenze estreme, dissolve se stessa, sta nella veduta secondo la quale, in sé, come Schelling afferma, gli opposti sono identici: ma non solo in sé, infatti la vita eterna consiste nell'eterna produzione dell'antitesi e nel ricondurla in eterno all'identità.

Questo è il punto di vista dell'epoca moderna, e con esso la serie delle figure dello spirito è per ora conclusa. Dal canto mio, ho cercato di mostrare come esse risultino in modo necessario l'una

dall'altra, cosicché una filosofia di necessità presupponga quella che l'ha preceduta²⁵⁶. Il nostro punto di vista è costituito dal conoscere proprio dello spirito, dal sapere l'idea come spirito, come spirito assoluto che si contrappone ad un altro spirito, allo spirito finito, e principio e determinazione di questo spirito finito è conoscere, affinché lo spirito assoluto sia per il medesimo spirito finito.

Appendice

[Introduzione alla] storia della filosofia. [Manoscritto del 1820¹]

Berlino, [corso di lezioni] cominciato il 24 ottobre 1820

Gentili signori,

queste lezioni hanno per tema la *storia della filosofia*.

Essa ci presenta la *serie degli spiriti nobili*, la galleria degli eroi della ragione pensante, i quali, proprio in forza della *ragione*, sono *penetrati* nell'essenza delle cose della natura e dello spirito, nonché nell'essenza di Dio, facendoci guadagnare il tesoro più prezioso, il *tesoro* della conoscenza razionale. Quel che *noi* siamo sul piano della storia, ciò che ci appartiene ed appartiene al mondo odierno, non è sorto in modo immediato e non s'è formato solo dal terreno *del presente*, bensì è il retaggio ed il *risultato* d'un *lavoro*, ed invero [è il risultato] dell'opera di tutte le passate generazioni della specie umana. Come le ricercatezze della vita esteriore, la massa dei mezzi e delle abilità di cui disponiamo, le istituzioni e le consuetudini della vita sociale e politica, sono un *risultato* del maturo e consapevole esercizio del pensiero, dell'invenzione, dell'insoddisfazione, della necessità e dell'ingegno caratterizzanti la storia che precede il nostro presente, così per ciò che siamo diventati nella sfera della scienza e più precisamente della filosofia, bisogna ringraziare la *tradizione*, la quale, attraverso tutto ciò che è transitorio e dunque passato, si snoda come una santa catena², la quale ha conservato per noi e ci ha tramandato quel che le generazioni precedenti hanno prodotto. Tuttavia la tradizione non è solo come una *massaia* che si limiti a custodire *fedelmente* ciò che riceve ed a serbarlo *immutato* per i posteri, quasi si trattasse di pitture rupestri – come il *corso della NATURA* che, nonostante i suoi infiniti mutamenti e l'infinito succedersi delle sue forme e figure, si svolge sempre in ossequio alle sue leggi originarie senza compiere nessun progresso –; al contrario, nell'ambito dello spirito, la *tradizione* relativa a ciò che ha prodotto il mondo spirituale si *gonfia* come una *corrente impetuosa* e cresce tanto più, quanto più s'allontana *dalla sua fonte*. Infatti il contenuto della tradizione è di *natura spirituale* e lo *spirito universale non conosce requie*. Rispetto ad una singola nazione, può ben darsi il caso che la cultura, l'arte, la scienza, le facoltà spirituali in genere che la caratterizzano siano *degne di laborioso e prolungato affinamento*³: come sembra esser avvenuto presso i cinesi, i quali duemila anni orsono raggiunsero la condizione odierna. Ma lo spirito del mondo non s'assopisce in quest'indifferente *torpore*, *giacché* si fonda sulla sua natura semplice. La sua vita è *azione* e l'azione ha una sua propria materia alla quale essa s'indirizza, e che *essa elabora* ed a cui dà forma. In tal modo, ciò che ciascuna generazione produce nell'ambito della scienza e della creazione spirituale viene ereditato dalla generazione successiva: questo ne esprime l'anima, la sostanza spirituale, come qualcosa che è entrato nell'uso, ne esprime i principi, i pregiudizi e la ricchezza, ma nel medesimo tempo ciò, per ciascuna generazione, è anche qualcosa che ha ricevuto in modo passivo, è un *contenuto* che si ritrova senz'averlo creato. Pertanto, poiché ogni generazione è a sua volta vita ed attività dello spirito, trasforma quanto ha *semplicemente ricevuto*: cosicché la materia oggetto d'elaborazione diviene più ricca. Quindi è nostro proposito

dapprima *capire* la scienza dell'epoca presente, poi farla nostra, ed infine *trasformarla*. Quel che produciamo presuppone in modo essenziale *qualcosa d'esistente dinanzi a noi*; la nostra filosofia esiste solo entro *questa connessione* e da questa consegue con necessità; la *storia* non è quella che ci espone il divenire di cose a noi estranee, bensì quella che ci rappresenta il *nostro divenire*, il divenire della nostra scienza.

L'*introduzione* alla storia della filosofia ha il compito di presentare una più dettagliata illustrazione della concezione qui avanzata: illustrazione che a sua volta deve fornire e contenere il *concetto* di storia della filosofia, nonché il *significato* e l'*interesse* di quest'ultima. Esponendo, ad esempio, la storia politica, ci si può considerare esentati dal discuterne il *concetto* prima della trattazione storica vera e propria; quel che costituisce uno svolgimento [preliminare] di tal genere corrisponde all'incirca a ciò che già si riscontra nella concezione abituale, odierna, fornita di valore generale, *della storia* e dunque può essere presupposto. Tuttavia storia e filosofia appaiono già per sé, secondo la concezione usuale della storia, come determinazioni molto eterogenee; la *filosofia* è la scienza del pensiero che procede secondo necessità, il cui sistema e la cui relazione essenziale – la conoscenza di ciò che è vero – è per ciò stesso eterna ed immutabile; al contrario la *storia*, secondo la sua concezione più adeguata, ha a che fare con gli avvenimenti, con ciò che è accidentale, con ciò che è fugace, con ciò che è passato. Il collegamento tra queste due nozioni tanto eterogenee, insieme alle idee molto superficiali che si ha di ciascuna di esse singolarmente presa, e soprattutto della filosofia, implicano modi di vedere *così ambigui e falsi* che è necessario rettificarli *a priori*, affinché non complichino la comprensione di quanto viene trattato, ed anzi, affinché non la rendano impossibile.

Premetterò un'introduzione: innanzi tutto sul *concetto* e sulla *destinazione* della *storia* della *filosofia*; da questa discussione emergeranno le *conseguenze* rispetto al modo in cui la storia della filosofia ha da essere considerata. In secondo luogo stabilirò il *concetto di filosofia*, per sapere ciò che dobbiamo mettere in rilievo entro la materia infinita e molteplice [che sembra riguardarla], entro i suoi diversi aspetti ed entro la cultura *spirituale* propria dei popoli: senza escludere la religione ed i *pensieri* che se ne hanno, lo Stato, i doveri morali, le leggi; a partire da simili riflessioni, si potrebbe ritenere che bisogna considerare tutto ciò all'interno della storia della filosofia: infatti che cosa non s'è chiamato filosofia o filosofare? Dobbiamo delimitare con cura il nostro campo ed escluderne ciò che non appartiene alla storia della filosofia⁴. Con la delineazione di ciò che è filosofia, noi raggiungiamo però solo il *punto d'inizio* della sua storia. Vi è in terzo luogo l'*introduzione* ai periodi della storia: introduzione che dovrà mostrare l'intero come progredire razionale, come intero organico capace di progredire. La filosofia è cognizione razionale ed è necessario che anche la storia del suo sviluppo sia qualcosa di razionale: è necessario che anche la storia della filosofia sia filosofica. Da ultimo si tratterà delle *fonti*.

I. Il concetto (e la destinazione) della storia della filosofia

A questo proposito si presentano subito le concezioni abituali e superficiali della storia della filosofia, le quali è giocoforza menzionare e rettificare. Ad un primo sguardo, la *storia* è la narrazione degli *avvenimenti accidentali* che si verificano in una certa epoca, a certi popoli ed individui: accidentali, in parte quanto alla loro sequenza nel tempo, in parte quanto al contenuto. Della contingenza rispetto al susseguirsi degli accadimenti nel tempo, s'avrà occasione di parlare in séguito, mentre la *contingenza del contenuto* concerne il concetto con il quale abbiamo a che fare ora. Tuttavia il contenuto proprio della filosofia non consta d'azioni e di circostanze esteriori relative a passioni o casi fortunati, bensì di *pensieri*. I pensieri contingenti sono *opinioni* e le *opinioni filosofiche* sono opinioni su un contenuto definito e sugli oggetti più caratteristici della filosofia: come Dio, la natura, lo spirito.

In tal modo ci s'imbatte subito nel punto di vista corrente, secondo il quale la storia della filosofia deve narrare il *repertorio delle opinioni filosofiche*, così come esse si sono presentate nel tempo. Dunque, per parlar con garbo, la materia della storia della filosofia consisterebbe d'opinioni;

coloro che reputano di poter esprimere questo [punto di vista] in modo più netto chiamano la storia della filosofia una *collezione* d'idee strampalate, se non di *smarrimenti* [della coscienza], caratteristici di persone inclini a sprofondarsi entro il pensare ed entro il puro concetto. Questo punto di vista è proprio non solo di chi confessi la propria ignoranza filosofica – costoro la confessano, infatti, secondo il comune modo di vedere, ciò non impedisce di formulare giudizi intorno al contenuto della filosofia: anzi, ciascuno ritiene di poter giudicare del valore di essa e della sua essenza senza capirne niente – né solo di chi scrive ed ha scritto di storia della filosofia. La quale, in quanto racconto di molteplici opinioni, diviene una questione che concerne la vana curiosità o, se si vuole, diviene d'interesse per l'*erudizione*, la quale difatti consiste nel sapere una quantità di *cose inutili*, tali cioè da non aver nessun contenuto e nessun interesse intrinseco, senonché se ne ha *conoscenza*.

Di solito si reputa d'aver comunque un qualche vantaggio nel venire a conoscenza d'idee ed opinioni altrui: si tiene in esercizio il pensiero, si viene condotti a molti buoni concetti, ossia si è indotti ad avere una qualche opinione⁵, e d'altronde la scienza consisterebbe proprio nel cavare un'opinione dall'altra.

Tuttavia, per un altro aspetto, a questo modo di vedere si collega una conseguenza che si può riguardare come dannosa o benefica. Nel senso che, dinanzi ad una *simile folla d'opinioni* ed a così numerosi sistemi filosofici, si cade nell'imbarazzo di quale scegliere; ci si rende conto che i grandi spiriti si sono *sbagliati* circa i temi importanti verso cui l'uomo si sente attirato e la cui conoscenza la filosofia vorrebbe elargire, poiché gli uni sono stati refutati dagli altri. Dal momento che questo accade agli spiriti più illustri, come potrebbe prender partito un *homuncio*⁶ quale io sono? Quest'effetto, che trae origine dalle differenze tra i sistemi filosofici, costituisce, come si dice, la *pietra dello scandalo*; esso presenta *però anche una certa utilità dal punto di vista soggettivo*, infatti queste differenze sono l'abituale pretesto di coloro che vogliono dare l'impressione d'interessarsi alla filosofia ma che, nonostante la presunta buona disposizione ed anzi nonostante la riconosciuta necessità dello studio di questa scienza, in realtà non danno ad essa nessun peso. Nonostante ciò le differenze tra i sistemi filosofici non debbono esser viste come un mero pretesto; almeno in parte, esse valgono piuttosto come una ragione seria e fondata contro la serietà che il filosofare implica nel suo esercizio: come una giustificazione per non doversi occupare di esso e come inconfutabile istanza circa la vanità del tentativo di voler raggiungere la cognizione filosofica della verità. Ma se si sostiene che anche la filosofia dev'essere una vera scienza e che di certo una sola filosofia dev'essere quella vera, allora sorge la questione di quale essa sia e di come sia riconoscibile. Ogni filosofia assicura d'esser quella vera e ciascuna fornisce segni e criteri diversi mediante cui riconoscerne la verità; pertanto un pensiero avveduto e sobrio deve aver scrupolo nel decidere.

Egredi signori, ora desidero svolgere qualche considerazione essenziale su questi punti di vista assai diffusi che a Loro sono di sicuro ben noti, poiché sono riflessioni simili a queste che possono presentarsi alla mente a proposito del pensiero nudo e crudo d'una storia della filosofia: in tal modo l'illustrazione circa la diversità tra le filosofie ci condurrà al cuore stesso della questione.

Quanto al *primo punto*, secondo il quale la storia della *filosofia* sarebbe una rassegna *d'opinioni* – sia pure su Dio, sull'essenza delle cose naturali e spirituali –, ebbene se essa fosse solo questo, sarebbe una scienza molto superflua e noiosa: anche se si potrebbe sempre sostenere di ricavarne molte nozioni utili a causa dell'esercizio del pensiero e dell'erudizione che essa implica. Tuttavia che cosa c'è di più inutile e di più tedioso che venire a conoscenza d'una sfilza d'opinioni nude e crude? Basta una scorsa per capire quanto siano aride, noiose e prive d'interesse le opere letterarie considerabili opere di storia della filosofia solo nel senso che registrano e trattano le idee filosofiche al modo d'opinioni. Un'opinione è una *rappresentazione soggettiva*, un'idea qualsiasi, una fantasticheria che io posso avere in un modo ed un altro in un modo diverso; un'opinione è *qualcosa che riguarda me*, non è un pensiero universale, un pensiero che è in sé e per sé. La filosofia non è fatta d'opinioni: non esistono opinioni filosofiche. Chi discorra d'opinioni filosofiche – foss'anche uno storico della filosofia – tradisce subito la deficienza dei *primi rudimenti della cultura*. La filosofia è la scienza obiettiva della verità, è la scienza della necessità della verità, è conoscere capace di comprendere: non è opinare, non è una sequela d'opinioni.

Tuttavia, *in secondo luogo*, v'è il dato di fatto che si danno e si sono date filosofie diverse. La verità però è una: l'istinto della ragione prova questa fede o sentimento invincibile. Dunque, solo una filosofia può essere vera e dal momento che ve ne sono diverse, tutte le altre, si conclude, sono solo *errori*. Tuttavia ciascuna assicura, si giustifica e dimostra da sé, d'essere quella vera. Questo è il ragionamento abituale ed il punto di vista in apparenza esatto, caratteristico del pensare *freddo*⁷ che non si lascia prendere dall'entusiasmo. Ora, quanto alla freddezza del pensare, quanto a questa parola d'ordine, dall'esperienza di tutti i giorni sappiamo che se siamo freddi, nello stesso momento o subito dopo, ci sentiamo affamati. Il pensare freddo possiede però il talento e l'abilità di non passare dalla freddezza ad esso connaturata alla fame, al desiderio, bensì d'esser pago e di restare in se stesso. In tal modo il pensare che parla questo linguaggio si tradisce, rivelando d'esser l'intelletto *senza vita*: infatti freddo è solo ciò che è morto, che è soddisfatto e resta tale. Tuttavia la vita organica, come pure la vita dello spirito, non s'appaga di restare fredda, ma è impulso, e passa in fame ed in sete in base alla verità ed alla cognizione che possiede, punta al soddisfacimento dell'impulso e non s'accontenta né si sazia di riflessioni del genere.

Circa simili considerazioni, bisogna aggiungere che, per quanto diverse le filosofie siano, esse hanno nondimeno qualcosa in *comune*: d'esser tutte *filosofia*. Dunque chi studia, chi possiede, o chi ha posseduto una qualche filosofia, se mai una (filosofia) c'è, ebbene comunque possiederebbe filosofia. Il pretestuoso ragionamento che s'attiene alla mera differenza tra filosofie e che, per disgusto e paura dinanzi alla particolarità entro cui qualcosa d'universale si fa reale, non vuole né capirne né riconoscerne l'universalità ho paragonato altrove⁸ ad un ammalato (pedante), al quale il medico prescrive di mangiare frutta ed al quale vengano offerte delle ciliegie, delle prugne e dell'uva, il quale però, a causa della pedanteria dell'intelletto, si guarda bene dal servirsi, poiché nessuno di questi frutti è la *frutta*, bensì sono ciliegie prugne uva. L'*universale* non fa ancora mostra di sé in modo soddisfacente.

Ora, è essenziale assumere un punto di vista ancor più profondo che ha a che fare con la *differenza* tra sistemi filosofici. La cognizione filosofica di ciò che è verità e di ciò che è filosofia fa conoscere la differenza in quanto tale, in un senso *del tutto diverso* rispetto all'astratta antitesi tra *verità ed errore*. La chiarificazione di questo punto ci aprirà il significato dell'intera storia della filosofia.

A questo scopo è necessario discutere prendendo le mosse dall'*idea della natura della verità*, richiamando una serie d'asserzioni su questo tema che in questa sede non potranno venir dimostrate. Si potrà solo⁹ renderle *chiare ed intelligibili*; non si potrà raggiungere la *persuasione* su di esse né produrne la fondazione: s'intende solo renderle note *sul piano storico*; compito della filosofia è invece riconoscerle come vere e fondate.

Tra i concetti qui premessi v'è quello già richiamato nell'asserzione secondo la quale la *verità è solo una*. Conoscere l'unica verità, la quale si dà formalmente per la nostra coscienza pensante in genere, costituisce, in senso profondo, punto di partenza e scopo della filosofia: *ma in pari tempo* [significa] riconoscere *essa come fonte* dalla quale scaturiscono *tutte le altre verità*, tutte le leggi della natura, tutti i fenomeni della vita e della coscienza, della quale unica verità essi sono solo il riflesso. Insomma tutte queste leggi e questi fenomeni – disposti in apparenza su una via diametralmente opposta – sono da ricondurre a quell'unica fonte: per comprenderli prendendo le mosse dall'unica verità e per conoscere la loro derivazione da essa.

α) Preso per se stesso, l'enunciato secondo il quale la verità è *una* è ancora astratto e formale e l'essenziale è piuttosto riconoscere che la verità una non è solo un'affermazione o un *semplice* pensiero *astratto* ma che, in se stessa, è invece qualcosa di *concreto*. È un pregiudizio diffuso che la scienza filosofica abbia a che fare solo con astrazioni e vuote universalità, mentre l'intuizione, la nostra coscienza empirica, il sentimento di sé, il sentimento della vita, sarebbe ciò che è concreto in se stesso, ciò che è propriamente ricco in se stesso. In effetti, la filosofia sta *nella sfera del pensiero*; essa ha a che fare con delle *universalità* ed il suo contenuto è astratto: ma solo per la forma, per l'elemento che la caratterizza; in se stessa l'idea è essenzialmente *concreta*, è *unità di determinazioni diverse*. Riposa su questo la differenza tra la conoscenza razionale e la conoscenza propria solo dell'intelletto ed è compito della filosofia mostrare, contro l'intelletto, che il vero, l'idea, non consiste in vuote universalità, bensì in un universale che in se stesso è ciò che è

particolare, ciò che è determinato. Questo si collega a quanto ho già detto: che coloro che non hanno ancora familiarità con la filosofia debbono cominciare a prenderne nozione in prospettiva storica; che la verità è una sola, e che la verità è conosciuta sul piano filosofico entro l'elemento del pensiero e nella forma dell'universalità, ed in tal modo si palesa già l'istinto del pensare; questa è la nostra concezione usuale. Tuttavia che l'universale contenga in se stesso la sua propria determinazione, che l'idea in se stessa sia l'unità assoluta delle differenze, ebbene solo su questo piano si cominciano a formulare asserzioni propriamente filosofiche ed infatti a questo punto la coscienza che non ha ancora imparato a conoscere dal punto di vista della filosofia batte in ritirata, proclamando di non *capire*. Che non capisce significa innanzi tutto che non riesce ancora a trovare queste nozioni nel novero delle sue abituali rappresentazioni e convinzioni. Quanto alla convinzione, s'è già fatto notare¹⁰ che questo non è il luogo atto a suscitare, a dimostrare una simile determinazione, a formare la coscienza in vista di questa conoscenza. Ma queste nozioni sono facili da *intendere*, da cogliere entro la rappresentazione. Ad esempio, *rosso* è un'idea astratta propria della sensibilità: quando la coscienza ordinaria discorre del rosso non reputa d'aver a che fare con qualcosa d'astratto: una rosa rossa è un rosso concreto, è un'unità di foglie, forma, colori, profumo, è qualcosa di vivente e d'animato, nel quale sono presenti tanti aspetti astratti che si lasciano distinguere ed isolare e persino distruggere, eppure, nonostante la molteplicità che lo connota, si tratta sempre d'un soggetto, d'un'idea. Così la pura idea astratta, in se stessa, non è qualcosa d'astratto, semplicità vuota, come è il colore rosso, bensì un fiore, qualcosa che in se stesso è concreto. Si prenda come esempio una determinazione del pensare: la proposizione A è A, la proposizione che esprime l'identità, la semplicità del tutto astratto, qualcosa di puramente astratto in quanto tale; A è A non implica nessuna determinazione, nessuna differenza, niente che sia particolare; qualsiasi determinazione o contenuto è giocoforza che provenga dall'esterno, poiché essa è pura forma. Ma se passo ad una determinazione dell'intelletto, come ad esempio la determinazione di *fondamento*, essa in se stessa è già concreta. Il fondamento, le cause, ciò che in una cosa costituisce l'essenziale, è infatti ad un tempo ciò che è identico con se stesso, è ciò che esiste in se stesso; tuttavia il fondamento viene determinato in modo tale da esser qualcosa che è in grado di venir fuori da sé e che sta in relazione con qualcosa che è fondato da esso. Pertanto entro il concetto semplice non si trova solo il fondamento, ma anche ciò che dal fondamento viene prodotto e fondato: nella causa è contenuto anche l'effetto; il fondamento è qualcosa solo in quanto viene considerato insieme a ciò di cui è fondamento: diversamente esso non è tale; nello stesso modo ciò che viene determinato come causa, se considerato senza il suo effetto, è solo una cosa in generale e non è una causa¹¹; e lo stesso vale per l'effetto. Dunque il concreto è qualcosa che non contiene in se stesso solo la sua unica ed immediata determinazione, sibbene anche la determinazione altra da sé.

β) Dopo aver illustrato in questa maniera la natura di ciò che è il concreto in genere, aggiungo quest'altro aspetto: che il vero, così determinato in se stesso, possiede l'impulso a *svilupparsi*. Solo ciò che vive, ciò che è spirituale, si muove, cresce in se stesso, si sviluppa. È proprio dell'idea essere ciò che è in sé concreto, ciò che si sviluppa, d'essere un sistema organico, una totalità che *racchiude al suo interno una ricca serie di gradi e di momenti*.

γ) Per sé la filosofia è la cognizione di questo sviluppo ed in quanto pensare capace di comprendere è essa stessa questo sviluppo pensante. Quanto più lo sviluppo progredisce, tanto più la filosofia si perfeziona.

Inoltre lo sviluppo non procede verso l'esterno, in ciò che è esteriore, ma il progredire, che procede per differenziazioni successive, è diretto verso l'interno; difatti l'idea universale resta alla base e rimane ciò che comprende ogni cosa e che non muta.

Poiché l'esplicazione dell'idea filosofica nel suo sviluppo non è un mutare in altro, un divenire altro, ma è un esplicitarsi entro se stessa, uno sprofondamento entro se stessa, il progresso rende l'idea, che prima era universale ed indeterminata, *più determinata* in se stessa¹²; l'ulteriore sviluppo dell'idea e la sua maggiore determinazione sono un'unica e medesima cosa. Qui l'aspetto il più estensivo è anche il più intensivo; lo sviluppo estensivo non significa dispersione e separazione, bensì congiunzione: che è tanto più forte ed intensa quanto più ricca ed ampia è l'estensione, ciò che è stato congiunto.

Queste sono le proposizioni astratte circa la natura dell'idea ed il suo sviluppo. Questa è la natura

della filosofia frutto dello sviluppo della cultura: è un'unica idea presente nell'intero ed in tutte le parti che lo costituiscono: come in un essere animato, la vita, il battito del cuore, pulsa all'interno di tutte le sue membra; tutto nelle parti che la compongono ed il loro stesso organamento scaturisce da quell'unica idea: tutto ciò che è particolare è solo specchio e copia di quell'unica vita; gli aspetti particolari dell'individuo trovano la loro realtà solo in quest'unità e le differenze che intercorrono tra essi, le loro diverse determinatezze, sono solo l'espressione e la *forma* contenuta nell'*idea*. L'idea è il centro che ad un tempo è periferia, è il punto di luce che espandendosi non esce da sé ma resta attuale ed immanente in se stessa: così la filosofia, l'idea, costituisce il sistema della necessità, della *sua propria* necessità, che ad un tempo è la sua libertà.

La filosofia è sistema che si sviluppa, e lo stesso vale per la storia della filosofia: questo è il punto fondamentale, il concetto principale che questa trattazione intende proporre.

Per chiarirlo bisogna far rilevare la differenza che può aver luogo sul piano dell'apparenza. Il manifestarsi dei diversi gradi del progredire del pensare può avvenire con la coscienza della necessità, in base alla quale ciò che segue si deduce da quel che precede, ed in base alla quale una certa determinazione e figura può risultare solo così, oppure può verificarsi senza questa coscienza, alla maniera d'una cosa naturale, contingente, fenomenica, cosicché il concetto agisca sì *sul piano interno*¹³ secondo la legge della premessa-conseguenza, ma senza che questo venga espresso: come in natura, rispetto allo sviluppo d'un albero¹⁴, i rami, le foglie, i fiori, i frutti spuntano ciascuno per sé, sebbene ciò che guida e determina la serie sia l'idea interna, o anche come, nei bambini, le facoltà corporee e soprattutto le capacità spirituali si manifestano in successione l'una dopo l'altra, in maniera semplice e spontanea, cosicché i genitori che fanno quest'esperienza per la prima volta vi assistono come dinanzi ad un miracolo, in forza del quale tutto questo scaturisce dall'interno per sé, mostrandosi qui ed ora, e solo la serie completa di questi fenomeni costituisce la forma di ciò che si va susseguendo nel tempo.

L'esposizione della maniera nella quale si verifica il processo della deduzione delle figure prodotte e della necessità pensata e riconosciuta delle determinazioni è il compito e l'occupazione della filosofia, e poiché è la pura idea della quale qui importa – e non ancora la figura particolare successiva che essa assume come natura e come spirito –, perciò una simile esposizione è il compito e l'occupazione della filosofia *logica*.

Tuttavia l'altro modo, quello per il quale i gradi diversi ed i momenti dello sviluppo nel tempo si presentano sotto la specie d'avvenimenti verificatisi in un particolare luogo, presso questo o quel popolo, entro certe circostanze politiche ed in certe relazioni con esse – in breve, in *forma empirica* –, ebbene tale è lo *spettacolo* che ci mostra la storia della filosofia. Un simile punto di vista è il solo degno per questa scienza; esso è vero in se stesso in forza del concetto della cosa e lo studio di questa storia come qui verrà condotto fa vedere che esso si mostra e si conferma anche in base alla realtà.

In conformità di quest'idea, sostengo che la successione dei sistemi di filosofia, registratasi nella *storia*, è la *medesima* della *successione* delle determinazioni concettuali proprie dell'*idea*, *rispetto alla deduzione* logica. È mia convinzione che, se si spogliano i *concetti fondamentali* dei sistemi che si presentano all'interno della storia della filosofia di quel tanto che concerne la loro configurazione esteriore, la loro applicazione a ciò che è particolare e simili, *allora* si perviene ai diversi gradi della determinazione dell'*idea* entro il suo concetto logico. *All'opposto*, considerata per sé la progressione logica, in essa si registra il progredire di ciò che appare sul piano storico secondo i suoi momenti principali: e tuttavia bisogna saper *riconoscere* il puro concetto *in quel* che contiene la figura storica; inoltre, da un lato, si *distingue* senz'altro la serie come successione temporale che si verifica nella storia, dalla serie come si presenta nell'ordine dei concetti; mostrare dove si ritrovi quest'aspetto ed esaminarlo più da vicino ci porterebbe troppo lontano dal nostro scopo. Noto solo ancora che da quanto s'è detto deriva che lo *STUDIO della storia della filosofia* coincide con lo *studio della filosofia*, né potrebbe essere altrimenti; chi studia la storia della fisica, della matematica, e così via acquisisce per ciò stesso cognizione della fisica, della matematica, eccetera. Ma per riconoscere, nella serie empirica delle figure e dei fenomeni, nella quale la filosofia si presenta sul piano della storia, il progredire di essi come sviluppo dell'*idea*, è necessario possedere già *la cognizione dell'idea* e possederla tanto buona, quanto è necessario, sul piano

morale, per giudicare le azioni umane, possedere il concetto di ciò che è giusto e conveniente. Diversamente, come vediamo in tante storie della filosofia, all'occhio privo dell'idea s'offre solo uno sregolato repertorio d'opinioni. Mostrar Loro l'idea ed illustrarne quindi i fenomeni: questo il compito di colui che espone la storia della filosofia. Dal momento che è necessario che l'osservatore possenga già il concetto della cosa per poterlo vedere nella forma fenomenica che assume e per poter interpretare l'oggetto in modo veritiero, non ci dobbiamo meravigliare se esistono parecchie storie della filosofia che sono insulse, nelle quali la serie dei sistemi filosofici viene rappresentata come una serie di pure opinioni, di puri errori, di trastulli intellettuali: i quali sarebbero stati escogitati con gran sfoggio di sagacia e con gravoso impegno da parte dello spirito, benché tutto questo sia detto con tono complimentoso per l'aspetto formale. Tuttavia, come avrebbero potuto questi storici, data la loro mancanza di spirito filosofico, afferrare ed esporre il pensare razionale?

Solo considerando ciò che è stato stabilito circa la natura formale dell'idea¹⁵, la storia della filosofia, intesa come sistema di sviluppo dell'idea, merita il nome di *scienza*; nessuna scienza consiste in un semplice accumulo di conoscenze. La storia della filosofia si mostra come qualcosa di razionale solo in quanto successione di fenomeni fondata per mezzo della ragione: successione che ha e rivela per contenuto la ragione medesima; la storia della filosofia fa vedere d'esser qualcosa di razionale; per quanto non debba esser razionale tutto ciò che è affare della ragione. Tuttavia è necessario che si dia fede razionale e che nelle faccende umane non domini il caso: è appunto compito della filosofia riconoscere che, per quanto essa appaia come storia, viene però determinata solo tramite l'idea.

Consideriamo ora i concetti universali, di cui s'è detto, nella loro applicazione alla storia della filosofia: il che, di essa, metterà in risalto i punti di vista più significativi.

La questione¹⁶ più immediata che sorge concerne la differenza, appena richiamata, tra il modo d'apparire dell'idea e l'idea stessa: in altre parole la questione che la filosofia appare come qualcosa che si sviluppa nel *tempo* e che ha una storia. La risposta al quesito interferisce con la metafisica *del tempo* e sarebbe una digressione rispetto allo scopo di questo lavoro dedicare al tema più che un accenno.

S'è affermato sopra, circa l'essenza dello spirito, che il suo essere coincide con il suo agire. La natura è come *essa* è, i suoi mutamenti sono solo *ripetizioni*, il suo movimento è ciclico. Il modo d'agire dello spirito è *sapersi*. Io sono, ma immediatamente io sono solo in quanto organismo vivente; come spirito io sono soltanto in quanto mi so. Γνωθι σεαυτὸν, *conosci te stesso*, l'iscrizione del tempio di Delfi dedicato al dio sapiente, è l'imperativo assoluto capace d'esprimere la natura dello spirito. Nella coscienza v'è essenzialmente il fatto che io sono *per me*, che io sono *oggetto* a me stesso. In forza di questo giudizio assoluto, in forza di questa differenza di me da me, lo spirito acquista esistenza, si pone come *esteriore* a se stesso; lo spirito si pone nell'*esteriorità* che è appunto il modo d'esistenza universale e distintivo della natura. Ora, uno dei modi dell'*esteriorità* è il *tempo*: forma che, tanto nella filosofia della natura, quanto nella filosofia dello spirito finito, deve ricevere la sua più approfondita trattazione¹⁷. L'*esistenza* dello spirito, il suo essere nel tempo, costituisce un momento non solo della singola coscienza in generale, che come tale è essenzialmente finita, bensì anche dello sviluppo dell'idea filosofica entro l'elemento del pensare. Infatti l'idea, pensata in quiete, è senz'altro sottratta al tempo; pensarla, nella sua quiete, è fissarla nella figura dell'immediatezza, è sinonimo d'*intuizione* – interna – di ciò che è immediato. Tuttavia, in quanto è qualcosa di concreto, in quanto è unità di ciò che è diverso, come s'è accennato sopra, l'idea per sua essenza non è quiete e la sua esistenza non consiste nell'intuizione, piuttosto l'idea entra nell'esistenza e nell'esteriorità come differenza in se stessa e dunque come sviluppo che avviene all'interno del mondo del pensare: in tal modo appare nel pensare la filosofia pura come qualcosa che esiste e che è passibile di progressi nel tempo. Tuttavia il pensare come tale è astratto, è l'attività d'una coscienza singola. Mentre lo spirito si dà non solo come coscienza singola e finita, bensì come in se stesso concreto ed universale. L'universalità concreta abbraccia tutti i modi e tutti gli aspetti che si sono sviluppati, nei quali lo spirito, conforme all'idea, è e diviene oggetto a se stesso. Il cogliersi pensante da parte dello spirito è in pari tempo il compiuto progredire della realtà totale che s'è sviluppata: e non si tratta d'un progredire che permei di sé il pensare d'un individuo e che si rappresenti entro una singola coscienza, si tratta invece dello spirito universale, capace di

rappresentare se stesso in tutta la dovizia della propria configurazione, nella storia del mondo. Pertanto, con questo progresso, avviene che una forma, un certo grado dell'idea, venga alla coscienza presso un popolo, in maniera che un *certo* popolo ed una *certa* epoca esprimano solo una *certa* forma, all'interno della quale si sviluppa il loro universo ed assume consistenza la loro condizione, forma che poi, a gradi più elevati e dopo secoli, si schiude entro un altro popolo.

Dopo aver esposto il fondamento universale, lo sviluppo dell'idea nel tempo in genere, α) c'imbattiamo dapprima nella rappresentazione della perfetta situazione che caratterizza il filosofare: *il puro guardare, il puro pensare, il puro sapere; stato che αα) cadrebbe fuori del tempo e non nella storia; ββ) il che è però contro la natura dello spirito e del sapere. L'originaria e spontanea unità con la natura non è altro che un intuire opaco, una coscienza concentrata, la quale pertanto è astratta ed IN SE STESSA, non organica; Dio, la vita bisogna che siano qualcosa di concreto, e stanno nel mio sentire, nel quale però non v'è niente di distinto. Il sentimento universale, l'idea universale di ciò che è divino, s'APPLICA a tutto. Però ciò di cui si tratta è che la ricchezza infinita dell'intuizione del mondo si DIFFERENZI, e sia posta con necessità nel LUOGO CHE AD ESSA È PROPRIO: e non sia all'opera semplicemente un'unica e medesima raffigurazione. Ad esempio nella Bibbia, nell'Antico e nel Nuovo Testamento, noi vediamo l'intuizione pia: nell'Antico Testamento soprattutto come adorazione universale di Dio considerato presente in tutti i fenomeni naturali, ad esempio, in Giobbe¹⁸, nel fulmine e nel tuono, nella luce del giorno e della notte, nelle montagne, nei cedri del Libano, nei volatili e nei rami dove si posano – negli animali da latte¹⁹, nei leoni e nelle balene – ed anche in una provvidenza universale relativa alla condizione umana ed agli avvenimenti che agli uomini capitano, relativa ai vermi, eccetera. Ma una simile visione di Dio, propria dell'anima pia, è completamente diversa dallo sguardo capace di penetrare natura e spirito, sguardo che si muove sul piano di ciò che è intelligibile; qui non è questione di filosofia, dell'essenza pensata e conosciuta di Dio, infatti ogni intuizione sentimento e fede cosiddetti immediati o come li si voglia chiamare costituiscono appunto ciò entro cui il pensare si differenzia: [in quanto] uscir fuori dall'immediatezza, dal sentimento e dall'intuizione pura semplice ed universale. Pensare è l'ENTRAR DENTRO DI S da parte dello spirito, ed in tal modo il prender a proprio oggetto ciò che esso stesso è, in quanto capace d'intuizione: è il raccogliersi in se stesso ed il SEPARARE sé da sé. Questa separazione, come si è detto, è la condizione prima (ed il momento) della coscienza di sé, dalla cui concentrazione in se stessa, in quanto pensare libero, solo può scaturire lo sviluppo dell'universo nel pensiero, cioè la filosofia. Questo esprime il lavoro infinito dello spirito, consistente nel ritrarsi dalla propria esistenza immediata, dalla propria felice vita naturale, verso l'interno della notte e dell'isolamento, caratteristico della coscienza di sé, e nel ricostruire, da questa posizione di forza e di potenza, per mezzo del pensiero, la realtà e l'intuizione separatesi da esso. Ne segue che la vita naturale immediata è la diretta antitesi di ciò che sarebbe la filosofia: il regno dell'intelligenza, la trasparenza della natura per il pensiero. Un modo di vedere tanto semplice non è adatto allo spirito. La filosofia non consiste in una specie di sonnambulismo, essa è piuttosto la coscienza la più desta, ed il suo risveglio progressivo consiste appunto nell'innalzarsi al di sopra della condizione d'unità immediata con la natura: un innalzamento ed un lavoro che – come perdurante distinzione di sé da sé capace di creare di nuovo l'unità solo mediante l'attività del pensiero – si verifica con l'andar del tempo, d'un lungo tempo. Queste le circostanze dalle quali è da giudicare la condizione della natura sul piano filosofico.*

²⁰β) Per produrre la filosofia, lo spirito abbisogna senz'altro d'un LUNGO TEMPO: e si tratta d'una lunghezza che può impressionare. All'inizio ho affermato che la nostra ODIERNA filosofia è il risultato di tutti i secoli passati; ed è necessario sapere già che, se la lunghezza del tempo colpisce, essa è indispensabile per elaborare i concetti: non ugualmente bene in passato quanto ora. In generale è necessario sapere che lo stato del mondo, la condizione d'un popolo, dipende dal concetto che ha di sé; nel dominio dello spirito non va come nel bosco, dove in una notte spuntano i funghi; che lo spirito abbia bisogno di tanto tempo è un fatto che può colpire qualora non si conosca e non si stimi l'importanza e la natura della filosofia: può colpire il fatto che l'interesse dello spirito implichi anche l'interesse per il suo stesso lavoro [cioè per la filosofia]; di séguito vedremo il rapporto tra la filosofia e le altre scienze, le arti e le forme politiche. Tuttavia, in generale, se ci si meraviglia della lunghezza del tempo, se si discorre del lungo tempo, vale l'osservazione che la

lunghezza ha qualcosa di stupefacente per la riflessione più immediata, come le grandezze dello spazio di cui parla l'astronomia.

Circa la *lentezza* dello spirito del mondo, si deve considerare innanzi tutto che esso non ha fretta, *esso ha tempo a sufficienza* – mille anni sono come un giorno²¹ – ed ha tempo appunto perché è fuori dal tempo, è eterno; le efemere che durano una notte hanno *parecchi* scopi da raggiungere, per i quali non hanno abbastanza tempo: lo spirito non muore prima d'aver realizzato i suoi fini. Esso *non solo* ha tempo a sufficienza; esso è *non solamente tempo* da impiegare per l'*acquisto* d'un *concetto*: il suo costo è molto più elevato: parecchie generazioni si dedicano a questo compito, ed esso fa sfoggio del nascere e del morire, *di cui non gl'importa*; *esso è ricco* abbastanza per permetterselo, adempie la sua opera in grande stile e dispone di nazioni ed individui in quantità. È un'asserzione banale che la natura pervenga al suo scopo per la via più breve: ma la via dello spirito è la mediazione, la strada indiretta; tempo, fatica e mezzi sono nozioni tratte dalla vita finita che qui non c'entrano.

Per *capire la lentezza*, il portentoso dispendio di mezzi ed insomma il modo di procedere *dello spirito*, e per citare un *caso concreto*, mi basta richiamarmi al *concetto della sua libertà*, un concetto di fondamentale importanza. I greci ed i romani – nonché gli asiatici – non sapevano niente del concetto per il quale l'UOMO IN QUANTO UOMO nasce libero, per il quale l'uomo è libero; Platone ed Aristotele, Cicerone ed i giuristi romani non conoscevano questa nozione, ed ancor meno la conoscevano i popoli, sebbene essa sola sia la *fonte del diritto*. Certo sapevano che un [cittadino] *ateniese*, un [cittadino] *romano*, un ingenuus, è libero; sapevano che esistono liberi E non liberi, ma non sapevano che l'uomo *in quanto* uomo è *libero*: l'uomo in quanto uomo significa l'uomo *universale*, l'uomo come si coglie nel pensiero e come il pensiero sa cogliere. Nel cristianesimo²² s'impose la dottrina che dinanzi a Dio ogni uomo è libero, in quanto Cristo ha liberato l'umanità; dinanzi a Dio si è tutti uguali, liberati per raggiungere la libertà cristiana: simili determinazioni rendono la libertà indipendente dalla nascita, dalla posizione sociale, dalla cultura, eccetera, ed è straordinario quanto in tal modo si progredisca, ma esse sono ancora diverse da questo: che l'essere libero compie il *concetto* di uomo. Il *sentimento* di questa nozione ha pulsato per secoli e millenni, quest'impulso, quest'istinto, ha prodotto rivoluzioni impressionanti, ma (*la convinzione*) il concetto per cui l'uomo è libero dalla natura – non come vita biologica, ma natura nel senso d'essenza o concetto –, questa conoscenza, questo sapere su se stesso *non è* molto *antico*; per noi ora ha il valore d'un pregiudizio, s'intende da sé: l'uomo non dev'esser schiavo; non verrebbe in mente a nessun popolo ed a nessun governo di fare una guerra per procurarsi schiavi, e solo in forza di questo sapere la libertà, il *diritto* – diritto inteso non come qualcosa di positivo, che s'afferma mediante la violenza, la necessità, eccetera, come privilegio estorto ed imposto, bensì il diritto in sé e per sé – sono il medesimo concetto della vita.

La *lentezza* conduce a queste considerazioni. Tuttavia v'è un *altro aspetto implicito nella lentezza del progresso spirituale*, ossia la *natura concreta dello spirito*, secondo la quale il pensare proprio di esso è congiunto con *tutte le restanti sfere della sua esistenza* e delle sue relazioni; l'attività creatrice del suo concetto, il suo pensare se stesso rappresenta in pari tempo la configurazione della *sua INTERA ESTENSIONE*, della sua *concreta totalità* storica. L'idea che esprime il sistema filosofico caratteristico d'una certa epoca, con la sua restante configurazione [che ne comprende gli aspetti non filosofici], intrattiene una *relazione* secondo la quale essa è la *sostanza*, il fiore del suo universo, è la sua essenza UNIVERSALE: è la vita fornita di sapere ENTRO IL PENSARE PURO della semplice COSCIENZA DI SÉ. Però lo spirito non è solo questo, esso, come s'è affermato in precedenza, è lo sviluppo *multilaterale* della propria esistenza ed il grado della coscienza di sé che esso ha raggiunto costituisce il *principio* che esso rivela *nella storia*, entro le relazioni che connotano la sua esistenza. Lo spirito riveste questo principio con tutta la ricchezza propria del suo essere; la figura nella quale esiste è quella d'un popolo, nei cui *costumi, costituzione, vita domestica civile statale*, nelle cui arti, *politica* estera, e così via il *principio* s'imprime e l'intera forma determinata della storia concreta viene fatta palese, secondo tutti i lati dell'esteriorità. Questa è la materia elaborata dal principio che caratterizza un certo popolo: il che non avviene in un giorno – si tratta di tutti i bisogni, di tutte le abilità, le relazioni, le leggi, le costituzioni, le arti, le scienze, che lo spirito ha creato in questo modo –, è un cammino che non si

svolge nel vuoto, bensì nel tempo, in un tempo pieno di lotte: non si tratta d'un progresso nudo e crudo, che avviene nei concetti astratti del puro pensare, piuttosto lo spirito procede solo all'interno del suo tempo, giacché avanza nella sua vita integralmente concreta. Si tratta d'una *formazione culturale* che caratterizza un popolo: in forza della quale esso perviene ad un grado in cui la filosofia possa far la sua comparsa. Questa lentezza – nei momenti di *regresso* apparente, nelle epoche di barbarie – cresce di più ancora.

y) Ma è ora di vedere *più da vicino* le distinzioni *generali* implicite nella nozione di sviluppo. Le distinzioni alle quali si rivolge l'attenzione in quest'introduzione riguardano *solo l'aspetto formale* che sorge dal concetto di sviluppo in genere. La consapevolezza delle determinazioni che si trovano in esso ci fornisce *più precisi lumi* su quanto *ci si deve attendere in generale* dalle *filosofie particolari* e più in dettaglio il *concetto più definito* di ciò che ha a che fare con la *differenza* tra le *filosofie*.

Dapprima noto che nella nozione di sviluppo spirituale è stato stabilito che esso, per essenza, non è un mero ed *inerte risultato*, come ci raffiguriamo lo spuntar fuori, ad esempio, del sole o della luna: esso insomma non è puro muoversi entro il medio dello spazio e del tempo che non oppongono resistenza, bensì *lavoro, attività* nei confronti di ciò che esiste, *trasformazione* di ciò che esiste. Lo *spirito entra in se stesso* e si fa oggetto di se stesso, non *in maniera immediata* – come un mezzo –, e la direzione del suo pensare conferisce ad esso la forma e la *determinazione del pensiero*; esso prende a suo oggetto il concetto nel quale esso si coglie e che *esso è, prende ad oggetto* la sua formazione, il suo essere di nuovo *separato da esso*, e di nuovo la sua *attività* è consacrata a ciò; e *questo lavoro plasma ulteriormente* ciò che *era stato formato* in precedenza, conferisce ad esso *maggior determinazione*, lo rende *più determinato*, più perfezionato in se stesso e più profondo; ogni epoca dinanzi ad essa si trova un'altra epoca, e costituisce una rielaborazione della precedente, in forza d'un sovrappiù di cultura.

²³Da questa necessità viene che l'*inizio*, ciò che *comincia appena a formarsi*, ciò che è in sé determinato e *sviluppato*, sia piuttosto l'elemento il più povero ed il più astratto e la prima *filosofia* che caratterizza il *pensiero del tutto universale* ed indeterminato è appunto *LA PIÙ SEMPLICE*; mentre la filosofia *moderna* è la più concreta e la più profonda. Questo è necessario saperlo per non andare in cerca *nelle filosofie antiche* di quel che in esse non può esservi: per non cercarvi la risposta a *domande*, il soddisfacimento di *bisogni spirituali*, che *non esistevano ancora* e che invece *attengono* ad un'epoca *più sviluppata*; dobbiamo anche guardarci dall'attribuire a queste filosofie la colpa di difettare di *nozioni assenti* nella cultura *che le ha prodotte*, e d'*imputare* loro *asserzioni e conseguenze* che *esse* non avevano *affatto* né formato né pensato, sebbene *esse siano deducibili* con ragione dal pensiero d'una tale filosofia [venuta dopo]: sia che questo venga fatto, per così dire, a danno d'un simile pensiero, sia che venga fatto a suo merito. αα) Sicché nella storia della filosofia troveremo le filosofie antiche *assai povere ed aride* quanto a *determinazioni*, come avviene per i bambini: pensieri semplici, i quali, sotto quest'aspetto, sono da prendere come *spontanei*, poiché non posseggono il senso d'asserzioni *in antitesi* l'una rispetto all'altra. Ad esempio²⁴ viene sollevata la questione *se la filosofia di Talete* sia propriamente teismo o ateismo, se egli abbia stabilito una nozione *personale* oppure assolutamente impersonale di Dio, cioè in quest'ultimo caso una nozione di Dio che noi non riconosciamo come tale; senonché la determinazione della *SOGGETTIVITÀ riferita all'idea la più elevata*, insomma alla personalità di Dio, è un concetto ricchissimo, carico di significato, e pertanto molto tardo. La nozione d'*ateismo* deriva dal confronto con la nozione che noi abbiamo di *Dio*. In tal senso, tutti gli antichi, i quali non sono *cristiani*, sono *atei*. Nella *fantasia*, nell'*immagine* che se ne aveva, gli *dèi greci* avevano sì *personalità*, come il *Dio unico* della religione giudaica, tuttavia la *raffigurazione ad opera della fantasia* è qualcosa di completamente diverso dalla *comprensione* da parte del pensiero o del concetto. Il filosofare²⁵ (e da questo bisogna che cominci, questo è il suo *compito*)²⁶, *per sé deve sforzarsi* d'isolare il pensare da ogni forma di credenza popolare, definendosi come un ambito completamente a sé stante, un ambito rispetto al quale il mondo della rappresentazione sta a lato, *di modo che le due sfere coesistano pacificamente l'una accanto all'altra*, o meglio in modo che in genere non si pervenga, in un primo momento, a nessuna *riflessione* circa l'*antitesi* e la contraddizione tra di esse, e che questo si verifichi solo molto più tardi. Lo stesso anacronismo vale per il pensiero che aspira alla

riconciliazione tra i due piani e che pretenderebbe d'esibire il pensare nella fede popolare, quasi che il primo si presenti nella seconda solo in una figura esteriore e diversa rispetto al concetto, e che in tal modo vorrebbe giustificare e spiegare le credenze popolari *per poter* così di nuovo *esprimere* i concetti del libero pensare nei modi della *religione popolare*: una pratica che manifesta un'incidenza rilevante nel modo di far filosofia dei *neoplatonici*²⁷. Come il terreno delle *raffigurazioni popolari* e del pensare astratto se ne stessero quieti l'uno accanto all'altro, lo vediamo ancora in filosofi *greco* più tardi e più preparati, con gli sforzi speculativi dei quali coesistevano in maniera del tutto *ONESTA* e senza ipocrisia *l'esercizio del culto*, la pia *invocazione* degli *dèi*, il compimento di sacrifici, e così via; come l'ultima volontà di *Socrate*²⁸ fu assegnare ai suoi amici l'incarico di sacrificare un gallo ad Esculapio: *un desiderio* che non avrebbe potuto accordarsi facilmente con il pensiero socratico circa l'essenza di Dio, e soprattutto circa il principio della moralità, se assunti in modo conseguente. Se *NOI* ammettiamo una tale *conseguenzialità*, in effetti i due aspetti sono completamente disparati.

b) *Trattazione delle filosofie antiche.*

²⁹Questione del sapere che si trova in esse come loro conseguenza e che invece è realmente stato pensato. Accade che, *NELLE STORIE DELLA FILOSOFIA*, d'una filosofia possiamo veder citate una quantità d'asserzioni *metafisiche*: la citazione come *notificazione storica d'asserzioni* che l'autore avrebbe fatto, delle quali però egli non sa nessuna parola, né si ritrova la benché minima traccia *storica*. Così nella voluminosa storia filosofica di *Brucker*³⁰ vengono citati *Talete*, e d'altri, una serie di trenta, quaranta, cento filosofemi, con riguardo ai quali, sul piano storico, non s'è trovata nessuna idea in questi autori. Affermazioni ed anche citazioni di questa fatta se ne possono cercare parecchie presso consimili chiacchieroni. Il procedimento di *Brucker* consiste nel dotare il semplice filosofema d'un autore antico di tutte le premesse e conseguenze che, secondo il modo di vedere della *metafisica wolffiana*, debbono essere premesse e fatte seguire ad un certo filosofema, e nell'addurre una tale *palesemente falsa attribuzione* in maniera così naturale, come se essa fosse realmente un fatto storico. Quel che esprime il progredire dello sviluppo, le differenze tra un'epoca e l'altra, tra una *cultura* e l'altra, tra una *filosofia* e l'altra, è appunto se queste *riflessioni*, se queste *determinazioni del pensiero*, se questi rapporti tra concetti entro la coscienza abbiano fatto o meno la loro comparsa³¹.

Si veda la storia della filosofia ionica di Ritter³², p. 13: *Talete* reputa il mondo come l'*animale vivente capace d'abbracciare ogni cosa e sviluppatosi dal suo seme come ogni altro animale*; dunque l'intuizione fondamentale di *Talete* è che il mondo è un intero, che si è *sviluppato da un germe*, che vive e che è in grado di mantenersi in vita mediante il nutrimento appropriato alla sua essenza originaria. *Talete* non si sarebbe ancora servito del termine di ἀρχή, come invece *Anassimandro*, e pertanto non avrebbe avuto a disposizione la nozione di *principio* del mondo in forza del quale *tutto* sarebbe acqua. La differenza si trova tutta solo nello sviluppo del *PENSIERO*, se le differenze sono state esplicitate; le differenze sono implicite, ma debbono essere *ESPLICITATE*³³.

[Secondo la concezione comune] per *Talete* l'acqua sarebbe *CAUSA* del mondo ed il mondo sarebbe *ETERNO*. Invece *Talete* si limita a sostenere che il seme di tutte le cose è umido. *Ex nihilo nihil fit*. Bisogna³⁴ attenersi in modo rigoroso e *STORICO* al senso *più proprio* dei termini e non concludere da essi altro da quel che dicono.

Alla conseguenza³⁵ derivante dal concetto di sviluppo, in base al quale le filosofie antiche sono le più astratte, anche se in esse l'idea viene almeno determinata, s'associa quella per la quale, poiché il progresso consiste in un determinare sempre più esteso che conduce ad un approfondimento e ad una comprensione dell'idea in se stessa, la filosofia comparsa per ultima, la più recente e *più nuova*³⁶, sia la più sviluppata, la più ricca e la più profonda; in essa è necessario che sia conservato e contenuto tutto ciò che in un primo momento appare come qualcosa di passato: essa è lo specchio di tutta la storia. Ciò che viene per primo è ciò che è più astratto, perché è all'inizio e non ha ancora mosso nessun passo in avanti; mentre l'ultima figura, scaturita da questo movimento progressivo concepito come determinare capace d'avanzare, è la *più concreta*. Innanzi tutto si deve osservare che non si tratta della presunzione propria della filosofia della nostra epoca, infatti non è che lo spirito dell'intera esposizione qui proposta: che la filosofia formatasi nel tempo e venuta per ultima

sia essenzialmente risultato del lavoro svolto in precedenza ad opera dello spirito pensante, e che essa sia stata favorita e prodotta dai punti di vista che sono venuti per primi e non sia cresciuta isolata, come un fungo spuntato dal suolo. In secondo luogo non bisogna aver timore d'affermare che è nella natura della cosa che l'idea, per come viene rappresentata e compresa nella filosofia *moderna*, è la più sviluppata, la più ricca e la più profonda. Muovo quest'ammonimento perché filosofia *nuova*, *nuovissima*, *stranuova* è diventato un nomignolo di pronto uso. Coloro che ritengono d'aver detto qualcosa servendosi di quest'etichetta potrebbero tanto più facilmente pronunciarsi su parecchie filosofie e crocifiggerle: e tanto più costoro sono inclini a riguardare non solo ad ogni stella cadente, ma anche ad ogni moccolo di candela come fosse il sole, ed a proclamare che ogni chiacchiera è una filosofia, adducendo come prova per lo meno la circostanza che vi sono tante filosofie e che quella d'oggi sopprime quella di ieri. In tal modo costoro hanno trovato le categorie attraverso le quali venire a capo d'una filosofia che appare così rivestire una qualche importanza (se la sbrigliano in men che non si dica); la chiamano filosofia *alla moda*:

ridicolmente parli di moda quando sempre di nuovo
si sforza lo spirito umano in modo serio di migliorare³⁷.

Ho affermato che la filosofia d'un'epoca ne contiene la cultura come risultato delle epoche precedenti. La caratteristica fondamentale dello sviluppo è che un'unica e medesima idea – la verità è unica – stia alla base di tutte le filosofie e che ogni filosofia che sopravviene esprima gli aspetti più peculiari delle precedenti, i quali essa contiene essendo essa stessa solo il determinare ulteriore proprio delle medesime. Donde sorge per la storia della filosofia la veduta secondo la quale noi in essa, sebbene sia storia, non abbiamo a che fare con *qualcosa di passato*. Il contenuto della storia della filosofia è costituito dai prodotti scientifici della razionalità, i quali non sono qualcosa che appartiene al passato. Quel che in questa sfera viene conquistato è il vero, che è eterno e che pertanto non esiste in un'epoca per sparire in un'altra. I corpi dello spirito, che sono gli eroi di questa storia, la sua esistenza mondana, sono sì passati, ma le opere di esso non hanno fatto la medesima fine³⁸; infatti il contenuto di esse è ciò che è razionale, non è ciò che gli uomini hanno immaginato sognato opinato: le loro azioni sono consistite esclusivamente nel condurre alla luce del giorno, alla coscienza ed al sapere, ciò che è razionale *in sé*, attingendolo dalle profondità dello spirito, dove esso dapprima sta come sostanza e come essenza solo interiore. Pertanto queste azioni non sono solo depositate entro il tempio della memoria in quanto *immagini* del passato, ma sono ancor oggi presenti e viventi come al tempo della loro manifestazione. Sono opere, effetti, che non sono stati annullati e distrutti da quelli che li hanno seguiti; essi non hanno tela, marmo, carta, rappresentazione o memoria come l'elemento entro il quale sono stati conservati – elementi anch'essi effimeri o che sono il supporto di ciò che è effimero –, ma hanno il pensare, l'essenza non transeunte dello spirito, in cui non penetrano né tarme né ladri³⁹; i frutti del pensare, in quanto attribuiti al pensare, esprimono l'*essere* dello spirito. Proprio per ciò simili cognizioni non sono assimilabili all'*erudizione*, alla conoscenza di ciò che è morto, sepolto e putrefatto; la storia della filosofia non ha a che fare con ciò che invecchia, bensì con ciò che è ben vivo e presente.

Ora, come nel sistema logico del pensare ogni figura di quest'ultimo ha il suo posto, grazie al quale solo possiede la sua validità, ed ogni figura, attraverso lo sviluppo *incessante*, viene ridotta a momento *subordinato*, così ciascuna *filosofia*, rispetto all'intero divenire, presenta un *particolare grado di sviluppo* ed occupa il *suo posto preciso* dove trova il suo autentico valore e significato. Su questa base⁴⁰, la peculiarità d'ogni filosofia dev'esser compresa in maniera essenziale, dev'esser riconosciuta secondo la posizione che essa occupa ed in tal modo bisogna ad essa render giustizia. *Proprio per questo*, non è lecito⁴¹ *attendersi* e pretendere da una filosofia più di quel che essa adempie; in essa non si deve cercare l'appagamento che può venire solo da una conoscenza più sviluppata. Infatti ogni filosofia descrive un particolare grado di sviluppo, *appartiene al suo tempo* ed è vincolata alla sua *limitatezza*. L'individuo è figlio del suo popolo, del suo mondo; il singolo può pavoneggiarsi quanto vuole, ma non è in grado d'andare oltre, giacché appartiene all'unico spirito universale il quale costituisce la sua sostanza e la sua essenza: al quale, come potrebbe sfuggire? Lo spirito universale viene compreso dalla filosofia come capace di pensare; la filosofia è

il pensare se stessa ed è perciò il contenuto di se stessa il più puntuale ed il più sostanziale.

Per questo motivo una *filosofia del passato* non soddisfa lo spirito: nel quale ora vive un *più profondo e meglio definito concetto*. Nella filosofia, lo spirito vuol trovare il concetto che esprima già la sua interna determinazione e la radice della sua esistenza come oggetto colto per il pensare: lo spirito vuole riconoscerli se medesimo. Tuttavia, *nella filosofia del passato* non è ancora presente *l'idea* secondo questa *peculiare prospettiva*. LA filosofia *PLATONICA*, *aristotelica*, *eccetera* sono sì sempre vive e presenti; ma la filosofia non si trova più nella figura ed al grado proprio della filosofia platonica ed aristotelica. Dunque ai nostri giorni non possono *più darsi platonici, aristotelici, stoici ed epicurei*. Resuscitarli allo scopo di ricondurre ad essi lo spirito nel frattempo perfezionatosi e penetrato più a fondo dentro se stesso, sarebbe impossibile, e sarebbe altrettanto stolto che se l'uomo volesse sforzarsi di tornar giovane, o il giovane fanciullo o bambino, sebbene l'uomo, il giovane ed il bambino siano lo stesso individuo. *L'epoca della rinascita scientifica*, l'età moderna, il quattordicesimo, il *quindicesimo* ed il *sedicesimo secolo*, è iniziata non solo con lo studio, ma anche con la riproposizione delle filosofie antiche. *Marsilio Ficino* era platonico, Cosimo de' Medici fondò un'Accademia platonica e vi mise Ficino a capo; *Pomponazzi* fu un aristotelico puro; più tardi *Gassend* fu epicureo in fisica, *Lipsius* pretese d'essere uno *stoico*, e così via. In genere, si percepì un'antitesi tra *filosofia antica e cristianesimo*: dalla quale tuttavia non si sviluppò nessuna filosofia in senso proprio; ciò che accanto al cristianesimo si poteva avere, e si ebbe come filosofia, fu una di quelle filosofie che erano state recuperate come tali. *Senonché, delle mummie scambiate per esseri viventi* non durano a lungo; lo spirito covava da molto *in se stesso* una vita *più sostanziale*, da parecchio recava al suo interno un concetto più profondo di sé e pertanto, con riguardo al pensare, nutriva un bisogno più elevato di quanto quelle filosofie potessero soddisfare. Per questo il recupero di filosofie precedenti è da riguardare solo come *passaggio utile ad apprendere se stessi* entro forme condizionate ed anteriori: come una *riconquista* dei gradi di sviluppo necessario della cultura; insomma l'imitazione e la ripetizione in un'epoca successiva di principi oramai divenuti estranei allo spirito compare sulla scena della storia come un fenomeno *transitorio*, che addirittura si concretizza in una lingua morta; in fondo si tratta solo di traduzioni, non vi sono originali, mentre lo spirito s'appaga solo nella cognizione della *sua peculiare* originalità. Quando l'*età moderna* viene sollecitata a rimettersi dal punto di vista d'una *filosofia antica*⁴², ad esempio della filosofia *platonica*, poiché questo ne rappresenterebbe l'unica salvezza per sottrarsi alle complicazioni accumulate nei tempi successivi⁴³, questo ritorno non ha la parvenza naturale d'un nuovo apprendimento mnemonico, piuttosto un simile invito alla modestia ha la medesima fonte⁴⁴ della pretesa fatta valere nei confronti della società civile, la quale dovrebbe tornare come i selvaggi delle foreste nordamericane e dovrebbe rimettere in auge i loro costumi ed i modi di vedere corrispondenti⁴⁵, ed ha la medesima fonte della *raccomandazione della religione di Melchisedek che Fichte una volta* (credo nella sua *Destinazione dell'uomo*⁴⁶) ha proposto come la più pura e la più semplice e pertanto come quella alla quale tutti dovremmo tornare. In questo ritorno all'indietro, da un lato, *non* è da disconoscere la nostalgia verso *un inizio*, verso un preciso *punto di partenza*, che però è da cercare solo nel pensare e nell'idea e non in un modello. D'altronde, il rifiuto dello spirito sviluppato e divenuto ricco in favore della *semplicità*, d'uno stato ed un pensiero *astratto*, è da considerare come rifugio per l'impotenza, la quale sente di non poter soddisfare il copioso materiale, portato dello sviluppo, che essa contempla dinanzi a sé e che invita ad essere dominato dal pensiero e concentrato in nozioni più profonde; e la quale cerca una via di scampo nella fuga dinanzi a questa ricchezza, e nella penuria.

Da quanto detto si spiega perché *parecchi* – indotti da questa raccomandazione o spinti dalla gloria d'un Platone o della filosofia antica in genere – *che* pervengono ad essa *per attingere* la filosofia dalle sue fonti non si ritrovino affatto soddisfatti d'un *simile studio* e l'abbandonino come *ingiustificato*. È necessario *sapere quel che* si ha da cercare nei *filosofi* antichi o nella filosofia di qualsiasi altra epoca, o per lo meno sapere che rispetto ad una certa filosofia ci si trova dinanzi ad un certo grado di sviluppo del pensare, nel quale vengono portate alla coscienza *solo quelle forme ed esigenze dello spirito* le quali sono contenute entro i limiti di quel dato grado. Nello spirito d'una nuova epoca riposano idee profonde, che per destarsi abbisognano d'un diverso ambiente e d'adequate circostanze rispetto al pensiero astratto oscuro e grigio dell'età antica⁴⁷. Ad esempio, in

Platone non trovano la loro risposta filosofica le questioni circa la *natura della libertà*, circa le *fonti del male e della malvagità* o della *provvidenza*, e così via; a proposito di questi temi, in parte si possono trarre punti di vista più e popolari dalle belle narrazioni platoniche, in parte però si può benissimo decidere e risolversi, assumendo un'attitudine filosofica simile a quella di Platone, di metterli in un angolo o anche di considerare il male e la libertà solo come⁴⁸ qualcosa di negativo. Tuttavia né l'una né l'altra soluzione sono soddisfacenti per lo spirito: una volta che simili nozioni *siano* per esso oggetti cui applicarsi, ed i contrasti propri della coscienza di sé raggiungano l'intensità adatta perché esso si sprofondi in questi interessi.

La considerazione e la trattazione delle diverse filosofie dipende dalla differenza appena ricordata.

La quale implica anche delle conseguenze *rispetto al modo della considerazione e della trattazione* delle filosofie nella loro esposizione storica.

(II. Il concetto di filosofia)

La storia della filosofia deve esporre questa scienza nella figura dell'epoca e delle individualità dalle quali è derivata la creazione della medesima: e con le quali è intrecciata. Tuttavia *una simile esposizione deve* lasciar da parte la *storia esterna* dell'epoca e guardare solo al carattere generale del popolo, del tempo e delle condizioni complessive⁴⁹. Nel *fatto* però la stessa *storia della filosofia* presenta un *carattere* simile ed *invero* ne è l'*espressione somma*: essa sta nella più stretta connessione con l'ambiente; e la determinata figura della filosofia che appartiene ad una certa epoca non è che un lato, un momento dell'epoca: *un qualcosa* di caratteristico, appunto. L'intimo rapporto [tra filosofia e storia generale] induce a considerare meglio, in parte quale relazione abbia essa⁵⁰ con le circostanze storiche, ed in parte, però, e soprattutto, che cosa ad essa sia proprio ed a cui dunque solo rivolgere l'attenzione escludendo ciò che, con essa, è strettamente imparentato.

A) Dunque la determinata *figura d'una filosofia* non è *contemporanea* solo ad una *determinata* figura del popolo entro il quale essa compare, alla costituzione di esso ed alle sue forme politiche, ai suoi costumi, alla vita associata, alle abilità, abitudini e consuetudini in essa presenti, alle sue esperienze ed opere nell'ambito artistico e scientifico, alla sua religione, alle sue relazioni esterne, anche militari, al declino degli Stati in cui *un determinato principio* s'è fatto valere, ed alla nascita e crescita grazie a cui un principio più elevato trova la sua generazione ed il suo sviluppo. Entro l'*intero* regno della sua *multilateralità*, ogni volta lo spirito amplia e compie il principio dello specifico grado della sua coscienza di sé. Spirito ricco, lo spirito d'un popolo [è] un complesso ordinato, [è come l'architettura d']una *cattedrale*: numerosi archi, corridoi, colonnati, portici, spazi ben delimitati; tutto viene disposto e ricavato dall'intero concepito come unico, da un'*unica FINALITÀ*: la navata che accoglie i fedeli. Di quest'edificio dai *molteplici* aspetti, la filosofia costituisce una forma, la forma più elevata; essa esprime il *CONCETTO* dell'intera figura, è la coscienza e l'essenza spirituale dell'intero complesso, è lo *spirito del tempo in quanto* capace di pensare se stesso, in quanto *spirito* presente ed esistente. L'intero che ha preso forma si riflette nello spirito come in un *semplice punto focale*, come nel concetto dello spirito che sa se stesso.

Si osservi: α) che in generale *si faccia filosofia* è caratteristico d'un certo grado dello sviluppo spirituale; dopo che s'è provveduto alle necessità della vita, si comincia a filosofare; per Aristotele⁵¹ la filosofia è il risultato d'un atto libero e non egoistico; è un libero rin vigorimento – tolti di mezzo gli affanni dei desideri primari –, un libero elevarsi, una libera fortificazione dello spirito in se stesso: è un modo in cui s'esplica il lusso: appunto nella misura in cui il lusso caratterizza piaceri ed occupazioni non riconducibili alla necessità esteriore come tale – lo spirito d'un popolo si fa strada prendendo le mosse dall'indistinta confusione delle forme primitive della vita naturale, come pure dai punti di vista che connotano passioni ed interessi –, allora si esaurisce l'orientamento verso ciò che è particolare.

Si può dire che quando un popolo esce fuori dalla sua vita *concreta* – una volta prodottasi una scissione, una differenza tra classi – s'approssima alla sua decadenza: allora si verifica l'indifferenza

verso la sua esistenza naturale, o, insoddisfatto esso di quest'ultima, si compie la fuga entro la sfera del pensiero. Socrate e Platone non trovavano più soddisfazione nella vita politica ateniese, Platone presso Dionisio [II di Siracusa] cercava di promuovere uno Stato migliore; a Roma la filosofia si diffonde, come la religione cristiana nell'ambito dell'impero romano, in un'epoca di *sciagure* per il mondo e di decadenza della vita politica. Nel mondo europeo moderno, durante i secoli XV e XVI, fioriscono scienza e filosofia: esattamente nel momento del tramonto della forma di vita nella quale tra religione cristiana e vita politica, civile e privata v'era armonia.

β) Tuttavia viene il tempo nel quale non solo in genere si filosofa, ma nel quale in un singolo popolo si ritrova una *determinata* filosofia che si schiude, e questa *peculiarità* del punto di vista proprio del pensiero è la medesima che penetra tutti gli altri aspetti della vita.

Pertanto il rapporto della *storia politica* con la filosofia non consiste nel fatto che la prima sarebbe *causa* della seconda. V'è *un'unica* essenza determinata che penetra dappertutto e si rappresenta nella politica, nella filosofia e nelle altre sfere: è un unico elemento che riunisce in se stesso tutte le sue diverse parti e, per quanto numerosi ed accidentali i suoi lati possano sembrare, questi non contengono niente di contraddittorio rispetto all'intero. Però, mostrare come lo spirito d'un'epoca forgi secondo il suo principio la sua intera realtà, il suo destino, la storia sarebbe scrivere una filosofia sulla storia in genere. A noi interessano solo le figure che modellano il principio dello spirito insieme con la filosofia, con l'elemento spirituale.

La storia delle altre scienze e della cultura, e soprattutto *la storia dell'arte* e *DELLA RELIGIONE*, è imparentata con la storia della filosofia, in parte per il suo *elemento* ed in parte per gli *oggetti* che sono ad essa peculiari; in parte per il tipo di rappresentazione, per il pensare comune, in parte per gli oggetti e le rappresentazioni *generali*, e per il pensiero che verte su oggetti generali.

Quanto alle *scienze particolari*, loro elemento, come pure elemento della filosofia, è la conoscenza ed il pensare. Tuttavia i loro oggetti sono gli oggetti finiti ed i fenomeni. Un insieme di nozioni che porti su un simile contenuto viene per ciò stesso escluso dalla filosofia; né questo contenuto, né quella forma la riguardano. Se però si tratta di scienze sistematiche che contengono le leggi ed i principi generali dai quali esse prendono le mosse, allora si deve tener conto che ciò si riferisce ad un novero limitato d'oggetti. I fondamenti ultimi sono presupposti, come gli stessi oggetti, e l'esperienza esterna o la percezione del cuore, il senso innato o acquisito del diritto e del dovere esprimono la fonte donde quelli sono sgorgati. Nel loro metodo, le scienze sistematiche presuppongono la logica e le nozioni ed i principi del pensare in genere.

Le forme del pensare, i punti di vista ed i principi che vigono nelle scienze e che esprimono la base ultima della loro materia non sono qualcosa che inerisca alle scienze in maniera particolare, bensì sono comuni alla *CULTURA* d'un'epoca e d'un popolo. In genere, la cultura consiste in rappresentazioni e scopi di valore universale, nonché nell'ampiezza ed estensione delle determinate *potenze spirituali* che governano la vita e la coscienza. La nostra coscienza possiede queste raffigurazioni, le fa valere come determinazioni ultime, fa ricorso ad esse come connessioni di base, ma non le *sa*, non ne fa oggetti ed interessi degni della sua considerazione. Per dare un esempio astratto, ciascuna coscienza possiede e fa uso della determinazione astratta propria del pensiero che è *essere*; il sole è in cielo, l'uva è matura, e così via all'infinito; ad uno strato culturale più profondo si tratta del rapporto tra causa ed effetto, della forza e delle sue manifestazioni, eccetera; tutto il sapere ed il rappresentare della coscienza è intessuto d'una simile metafisica ed è governato da essa; essa è la rete entro la quale viene ricompresa ogni concreta materia con la quale hanno a che fare le azioni e gli impulsi della coscienza. Ma questo tessuto ed i suoi nodi sono immersi dentro la nostra coscienza ordinaria, dentro la complessa materia [che la costituisce]; la quale contiene i nostri interessi ed i nostri oggetti in quanto consapevoli ed in quanto li abbiamo *dinanzi a noi*; mentre i fili universali [le leggi, i principi] non vengono messi in rilievo e proposti per sé alla nostra riflessione.

Invece con l'*arte* e soprattutto con la *religione*, la filosofia ha in comune d'avere per contenuto *oggetti* del tutto *universali*. Essi esprimono i modi in cui l'idea somma è presente alla coscienza non filosofica, alla coscienza che percepisce, intuisce e rappresenta, e poiché l'apparenza, il fenomeno, il mondo della rappresentazione, cronologicamente, nello sviluppo della cultura, precede l'emersione della filosofia, bisogna prestare attenzione essenzialmente a questo rapporto [tra idea somma e modi della sua rappresentazione], per stabilire con sempre maggior precisione l'inizio della storia della

filosofia, mostrando fino a che punto ne debba essere escluso l'ambito religioso ed il suo inizio non debba venir collegato a quest'ultimo⁵².

Nelle *religioni*, i popoli hanno senz'altro testimoniato come essi si raffigurano l'essenza del mondo, la sostanza della natura e dello spirito, nonché il rapporto dell'uomo con lo spirito. In tal modo l'*essenza assoluta* diviene *oggetto* della coscienza umana e se consideriamo più da vicino questa nozione d'oggettività, d'oggetto, dapprima, per essa, l'*altro* è qualcosa che sta al di là, amichevole o temibile ed ostile che sia; nella devozione e nel culto, l'uomo sopprime l'antitesi elevandosi alla coscienza dell'unità con la sua essenza, con il sentimento o con la fiducia della grazia di Dio; se poi quest'essenza è già, nella rappresentazione all'interno della coscienza, come - qualcosa d'amichevole in sé e per sé, come avviene ad esempio presso i greci, allora il culto è solo più il godimento dell'unità. *In genere quest'essenza è la ragione in sé e per sé*, la sostanza universale e concreta, lo spirito, il cui fondamento originario si trova in modo obiettivo entro la coscienza; dunque si tratta d'una rappresentazione nella quale non si trova solo la razionalità in genere, ma anche la razionalità universale ed infinita. (S'è rammentato sopra che è necessario *capire* tanto la filosofia quanto la religione, ossia che è necessario conoscere e riconoscere la religione come qualcosa di razionale). La religione ^è⁵³ opera della ragione che rivela se medesima ed i suoi aspetti più elevati e razionali. Sono concezioni assurde quelle secondo le quali i preti avrebbero inventato la religione per ingannare il popolo in nome dei loro interessi, e così via⁵⁴; è altresì superficiale e contrario alla realtà guardare alla religione come a qualcosa che ha a che fare con l'arbitrio e con l'illusione. Della religione s'è spesso abusato: circostanza legata ai rapporti che essa intrattiene con il mondo esterno e connessa con la sua esistenza storica; ma poiché si tratta di religione, all'occasione può sì venir ricompresa entro connessioni esteriori, tuttavia, per essenza, essa si volge contro gli scopi finiti, al cui guazzabuglio tiene fermo e di cui esprime le istanze più nobili. Questa *regione dello spirito* costituisce il *santuario della stessa verità*, il *santuario nel quale* si dissolvono le illusioni che caratterizzano il mondo sensibile, le raffigurazioni e gli *scopi finiti*, la sfera dell'*opinione* e dell'arbitrio. (Si tocca qui la differenza tra *legge e dottrina divine*, da una parte, ed *opera ed invenzione umane* dall'altra, nel senso che tra queste ultime viene annoverato tutto ciò che, secondo la sua apparenza, è frutto della coscienza umana, della sua intelligenza e della sua volontà: e tutto questo viene contrapposto al sapere proprio di Dio ed alle cose divine. Una simile antitesi, e lo svilimento di ciò che è umano, si spinge sino ad ammirare la saggezza di Dio nella natura, a magnificare come opere di Dio la grandiosità degli alberi, la semina, il canto degli uccelli, il governo degli animali, cosicché in verità anche rispetto alle vicende umane viene richiamata l'attenzione sulla saggezza, sulla bontà e sulla giustizia di Dio: però non tanto con riguardo alle leggi ed alle istituzioni create dalla volontà degli uomini, a ciò che gli uomini fanno ed all'impronta che essi danno al mondo, quanto soprattutto con riguardo al destino umano, ossia a ciò che, rispetto al sapere ed alla volontà libera si presenta come esteriore ed accidentale, di modo che ciò che è esteriore ed accidentale sarebbe ciò che Dio fa, mentre l'aspetto principale, che ha la sua radice nel sapere e nell'animo, è considerato ciò che fa l'uomo. La coincidenza fra relazioni, circostanze ed avvenimenti esteriori, da un lato, e scopi umani in genere, dall'altro, è sì qualcosa di sublime, ma solo perché gli scopi umani non sono scopi naturali – ad esempio la vita d'un passero che trova da mangiare – entro i quali una simile concordanza venga ricondotta. E se in questo si trova come la cosa più sublime che Dio è il Signore della natura, allora che cos'è mai il libero volere? Non è Egli il Signore di ciò che è spirituale o, essendo egli stesso spirituale, il Signore nel dominio dello spirito? Ed il Signore di ciò che è spirituale o nel dominio dello spirito non sta più in alto del Signore della natura o nel dominio naturale? D'altronde, l'ammirazione per Dio che resta entro la sfera della natura come tale e che è relativa agli alberi ed agli animali, di contro a ciò che è umano, è molto lontana dalla religione degli antichi egizi, i quali avevano la loro coscienza di Dio nell'ibis, nel gatto e nel cane, ed è molto lontana dalla miseria degli antichi e dei moderni indiani che adorano le vacche e le scimmie come divine e che sono solleciti del mantenimento e del sostentamento di questi animali anche a costo di lasciar morir di fame gli uomini che sarebbe empio sottrarre alla morte per fame macellando quelle bestie o semplicemente nutrendosene. A questo proposito, *Cristo* s'esprime in modo ben diverso – *Matteo* 6,26-30. Non vedete gli *uccelli* nel cielo, tra cui gli ibis ed i kokila⁵⁵: non vate forse *voi più di loro*? Se Dio veste l'erba nei campi, erba che

oggi c'è e domani finisce nella stufa, forse che Egli non si darà *ancor più* da fare per voi? Senz'altro è da ammettersi in sé e per sé la superiorità dell'uomo, immagine di Dio, rispetto ad animali e piante, tuttavia nel domandare dove è da cercare e da vedere ciò che è divino, quelle espressioni non indicano ciò che è superiore, bensì ciò che è più infimo⁵⁶. Rispetto al sapere su Dio, v'ha molto altro che attesta come Cristo ponga la conoscenza di Dio e la fede in lui non nell'ammirazione che scaturisce dall'osservazione delle creature naturali, e neppure nella meraviglia che viene dalla cosiddetta potenza che le domina, bensì nella testimonianza dello spirito).

Potrebbe sembrare che gli elementi razionali, in quanto costituiscono il contenuto essenziale della religione, siano da isolare ed elevare rispetto alla religione e da disporre entro la serie storica dei *filosofemi*. Senonché, la *forma* nella quale il contenuto razionale è presente nella religione è diversa da quella nella quale esso è presente nella filosofia e pertanto di necessità una storia della filosofia si distingue da una storia della religione. Poiché filosofia e religione sono così strettamente imparentate, entro la storia della filosofia sarebbero da registrare anche talune tradizioni antiche, la filosofia indiana o persiana, eccetera: un'abitudine che in parte si mantiene ancora⁵⁷. La leggenda secondo la quale, ad esempio, Pitagora avrebbe preso in prestito la sua filosofia da indiani ed egiziani s'è propagata dappertutto; questi popoli godono d'un'antica fama di saggezza, la quale includerebbe anche la filosofia. Le idee e le religioni del levante, le quali al tempo dell'impero romano sono penetrate in occidente, recano il nome di filosofia orientale. Se nel mondo cristiano la religione cristiana e la filosofia sono considerate in via definitiva come separate, invece nel mondo orientale antico religione e filosofia sono reputate indivise: nel senso che il contenuto è presente nella forma per la quale esso è filosofia. In virtù del carattere a noi familiare di simili concezioni, e per circoscrivere meglio l'attitudine dello storico della filosofia dinanzi alle idee religiose, sarà opportuno svolgere qualche osservazione più puntuale circa la forma che differenzia le rappresentazioni religiose dalle idee filosofiche.

Tuttavia la forma, attraverso la quale solo il contenuto universale in sé e per sé appartiene alla filosofia, è la forma del pensare, la forma di ciò che è in se stesso universale. Ora, nella religione questo contenuto si dà per mezzo dell'arte: in funzione d'una visione immediata ed esteriore, insomma della raffigurazione, del sentire. Il *significato* vale per l'animo dotato di sensibilità, esso è la testimonianza dello spirito, il quale, unico, è capace d'intendere il contenuto. Per chiarire questo punto è da ricordare la distinzione tra ciò che noi siamo ed abbiamo, e come noi sappiamo ciò che siamo e ciò che abbiamo, ossia in quale modo acquistiamo un sapere, in quale modo qualcosa diviene per noi un oggetto. Questa distinzione è molto importante e concerne la cultura di popoli ed individui, nonché quel che sopra è stato definito come differenza di sviluppo. Noi siamo uomini e disponiamo della ragione; ciò che è umano, ciò che è razionale in genere, risuona in noi, nel nostro sentimento, nel nostro animo, nel nostro cuore, nella nostra soggettività come tale. Questa risonanza, questo movimento determinato, è quello per cui un contenuto in genere viene sentito come nostro; in un simile sentire interiore si concentra e si riversa la varietà d'aspetti che caratterizzano il contenuto: una sorda attività⁵⁸ dello spirito in se stesso, all'interno dell'universalità della sostanza. Pertanto il contenuto è immediatamente identico con la certezza semplice ed astratta di noi stessi, con la coscienza di sé. Ma lo spirito, in quanto tale, è altrettanto essenzialmente *coscienza*; l'introversione⁵⁹, che resta rinchiusa nel suo semplice sé, è necessario che diventi *oggettiva*, è necessario che pervenga al *sapere*. L'intera differenza riposa sul modo d'essere di quest'oggettività, e cioè nel modo d'essere della coscienza; questo modo s'estende dalla semplice espressione dell'opacità propria del sentire sino al più obiettivo pensare, sino alla forma obiettiva che è in sé e per sé. La più semplice e più formale obiettività è nome ed espressione per designare la sensazione e lo stato d'animo che ne dipende: come avviene nel *raccoglimento*, nella *preghiera*, eccetera; pregare, essere assorti, è una manifestazione di quel sentire. Tuttavia *pensare a Dio* esprime già qualcosa di più, esprime il *contenuto* assoluto e completo del sentimento sostanziale, esprime l'*oggetto* distinto dalla sensazione intesa come movimento soggettivo e fornito della coscienza di sé, ed esprime di quale *contenuto* si tratti, distinto dal movimento inteso come forma. Però l'oggetto così delineato, che include in se stesso l'intero contenuto sostanziale, non è ancora sviluppato ed è del tutto indeterminato. Lo sviluppo del contenuto, la comprensione e l'espressione delle relazioni che ne risultano, la sua riconduzione alla coscienza segnano la nascita e la

rivelazione della religione. La forma nella quale dapprima il contenuto sviluppato riceve oggettività è quella dell'intuizione immediata, della raffigurazione sensibile o d'un'immagine meglio definita tratta da fenomeni e rapporti naturali, fisici o spirituali. L'arte comunica questa consapevolezza, poiché conferisce stabilità e fissa l'apparenza fluttuante mediante cui l'oggettività entra nella sensazione: la pietra santa priva di forma, il puro luogo, ciò cui si lega dapprima il bisogno d'oggettività, riceve dall'arte figura, impulso, *chiarezza* e *contenuto* più preciso, che può diventare *cosciente* e che ora è presente come oggetto della coscienza. Ecco perché l'arte diventa l'educatrice dei popoli, come ad esempio in Omero ed in Esiodo, che hanno elaborato le loro teogonie rinvigorendo ed elevando – dappertutto – tradizioni e concezioni confuse già esistenti ad immagini e raffigurazioni più determinate, rispondenti allo spirito del loro popolo; non si tratta dell'arte che traspone nella pietra o sulla tela il contenuto d'una religione già costituita in pensieri immagini o parole, come fa l'arte moderna, allorché s'occupa di soggetti religiosi o di fatti storici, la quale ha alla sua base rappresentazioni e pensieri già esistenti, ed esprime secondo lo spirito il contenuto che è già stato espresso a perfezione [dalla filosofia]. *La coscienza di questa religione è il prodotto della fantasia pensante, del pensare il quale comprende solo mediante l'organo della fantasia e trova espressione solo nelle figure di quest'ultimo*⁶⁰. Ora, sebbene il pensare infinito, lo spirito assoluto, si sia fatto conoscere e si riveli nella vera religione, il luogo nel quale s'annunzia è il cuore, la coscienza capace di rappresentare e l'intelletto finito. In generale la religione non è indirizzata solo a *qualsivoglia forma assunta dalla cultura* – il vangelo viene predicato ai poveri⁶¹ – ma, in quanto religione, è necessario che si volga espressamente al cuore ed all'anima, che penetri nella sfera della soggettività ed in tal modo nell'ambito del modo finito di rappresentare. La coscienza che percepisce e che riflette sulle percezioni, per esprimere i rapporti speculativi secondo⁶² la loro natura, possiede, come sua riserva, solo rapporti finiti, i quali ad essa possono servire – sia in senso proprio sia in senso simbolico – per comprendere ed esprimere la natura ed i rapporti di ciò che è infinito.

Nella religione, quale più diretta ed immediata rivelazione di Dio, la forma sotto la quale Egli si dà l'esistenza entro la coscienza, non può esser solo quella della rappresentazione e del pensare finito e passibile di riflessione, però *bisogna* che sia anche quella sotto la quale Egli appare; infatti una tale forma è l'unica che la coscienza religiosa è in grado d'*intendere*. Per render ciò più chiaro, è necessario dire qualcosa su quel che significa *intendere*. Come si è ricordato sopra, da un lato il fondamento sostanziale del contenuto, il quale – come essenza assoluta dello spirito che perviene ad esso – concerne l'aspetto più intimo del contenuto stesso, risuona nello spirito, ed in questo riceve l'attestazione dell'esistenza del contenuto. Questa è la condizione prima ed assoluta dell'intendere; ciò che non è *in sé* dentro lo spirito non può entrare *in esso*, non può essere *per esso*; e si tratta proprio del contenuto che è infinito ed eterno. Ciò che è sostanziale si dà appunto come ciò che è infinito e che non ha nessun limite rispetto a quello cui si riferisce: diversamente sarebbe limitato e non sarebbe ciò che è davvero sostanziale, e pertanto solo lo spirito che non è *in sé* è ciò che è finito ed esteriore, è non più ciò che è in sé, bensì ciò che è *per un altro*, ciò che è in relazione con qualcosa. D'altronde, poiché ora *si sa* ciò che è vero e ciò che è eterno, ossia poiché ora ciò che è vero ed eterno deve entrare nella coscienza finita e deve essere *per* lo spirito, ebbene quest'ultimo, *per il quale* anzitutto il vero ed eterno esiste, è lo spirito *finito*, ed il modo della sua coscienza consiste nelle rappresentazioni e nelle forme delle cose finite e delle loro relazioni. Queste forme, per la coscienza, sono qualcosa di familiare e di consueto; è il modo generale in cui si presenta la finitezza, del quale modo della finitezza la coscienza s'è appropriata rendendolo il *medium* universale del proprio rappresentare, cui è necessario sia ricondotto tutto quel che perviene in essa, perché essa si conosca e si possieda. Se nella coscienza si presenta una verità sotto una diversa figura [rispetto a quelle familiari alla coscienza], ciò vuol dire che una tale figura è estranea alla coscienza, ossia che il contenuto non è *per essa*. Questa seconda condizione d'*intelligibilità* è soprattutto quella cui si riferisce il fenomeno dell'intendere o del non intendere, infatti l'intendere – la congiunzione di ciò che è sostanziale con se stesso – si qualifica come inconsapevole da se medesimo, proprio perché funziona come ciò che è sostanziale, come attività pura ed infinita, non antitetica alla coscienza. Il secondo aspetto riguarda l'*esistenza* del contenuto, ossia l'essere del contenuto all'interno della coscienza, e se qualcosa viene o no inteso, se la coscienza

s'impadronisce d'un contenuto trovando e sapendo se stessa in ciò che diviene oggetto per essa: tutto questo è condizionato dal fatto che il contenuto pervenga in essa nella figura della sua consueta metafisica. Infatti i rapporti che sono familiari alla coscienza sono quelli che esprimono la sua metafisica; essi costituiscono la rete che percorre tutte le sue intuizioni e rappresentazioni particolari, le quali la coscienza è in grado di riconoscere solo in quanto quei rapporti possano venir capiti al suo interno. Essi sono l'organo spirituale per mezzo del quale l'animo afferra un contenuto, sono il senso mediante cui qualcosa ha senso e riceve e conserva senso per lo spirito. In tal modo qualcosa che sia intelligibile o, come pure s'usa dire, comprensibile per la coscienza è necessario che sia riconducibile alla metafisica di essa, all'organo del suo animo; questo accade secondo l'intenzione⁶³ propria della coscienza. Intelletto e sensibilità esprimono la notata duplicità; l'intelligenza d'un uomo o d'una cosa, o anche il suo senso, ne costituisce il contenuto obiettivo; tuttavia l'intelligenza che ho o acquisto di qualcosa, o il senso che ciò possiede per me (che io abbia intelligenza di qualcosa o che essa abbia senso per me), concerne la figura in cui una certa cosa è per me: concerne la metafisica della quale la cosa è rivestita e se tale metafisica è o no quella propria del mio rappresentare. Così qualcosa può venir reso intelligibile con il ricorso ad un esempio tratto dalle abituali circostanze della vita, ad un caso concreto, che rinchiuda in se stesso il medesimo rapporto che dev'esser spiegato, di modo che il caso che viene assunto come ausilio ne sia un simbolo o una parabola. In genere, si definisce intelligibile ciò che è già noto, e d'un predicatore si sente dire che è intelligibile, comprensibile, quando la sua esposizione deriva da citazioni bibliche abituali e da altrettanto noti catechismi. Quest'intelligibilità, che appartiene al puro essere noto della cosa, non si fonda su nessuna metafisica: piuttosto un determinato modo d'essere del senso presuppone già l'intelligibilità che deriva da un caso concreto della coscienza comune e sensibile. Ad esempio, nella storia prammatica vediamo all'opera una metafisica colta, che si sforza di ricondurre gli avvenimenti a concatenazioni di cause ed effetti, di premesse e conseguenze⁶⁴; le cause, le premesse, le condizioni, le circostanze esprimono qui ciò mediante cui i fatti sono resi intelligibili. È stata avanzata la pretesa che attraverso la storia di qualcosa intendiamo quella cosa e che già questo sia l'intendere, se noi sappiamo come essa era prima, ed anche che intendiamo tanto più a fondo, quanto più sappiamo come la cosa era prima e prima ancora, e così via; i giuristi ci danno ragione quando diciamo che questo significa intendere qualcosa: infatti essi affermano che si deve guardare a come una certa cosa andava nel passato. Quanto alla religione, per lungo tempo una metafisica analogamente semplice, ha reso tutto facilmente comprensibile. Poiché si sono interpretate come false alcune astrazioni universali – d'unità, di filantropia, di legge naturale e simili – ed alcune idee religiose, per render comprensibile come queste idee fossero potute comparire tra gli uomini, si trovò a portata di mano un modo per spiegare come un uomo perviene ad una rappresentazione falsa, il modo della menzogna, ed inoltre l'avidità di potere, la cupidigia, e simili *medii termini*, e, spacciando la religione per opera delle passioni e dell'inganno dei preti, la cosa fu resa in tal modo intelligibile e comprensibile.

Il punto d'equilibrio, che è la condizione dell'intelligibilità del contenuto assoluto o, ed è lo stesso, che ne manifesta l'esistenza, ricongiunge il contenuto con la coscienza soggettiva. Questo punto mediano o figura grazie a cui il contenuto assoluto si trova nella religione è ciò in forza del quale la filosofia si distingue dalla religione. La ragione eterna come *lógos*, come capace di manifestarsi, capace d'esprimere e di rivelare se medesima, si rivela nell'animo e nella rappresentazione, ed attraverso questa e quello alla coscienza, la quale percepisce e riflette il contenuto in modo spontaneo. L'ulteriore e più astratta riflessione prende a considerare questa figura e questo modo d'esistenza come un *involucro*, sotto il quale la verità è nascosta ed occultata, e cerca di liberarne il contenuto palesando la verità nuda e cruda, come essa⁶⁵ è in sé e per sé. Infatti la riflessione pensante trova inadeguati al contenuto universale ed infinito i rapporti sensibili che caratterizzano l'intuizione e la rappresentazione sensibili e si forma l'idea di determinazioni più elevate delle sue proprie forme. In un primo tempo, è qualcosa d'*antropomorfo* ciò che essa trova in contrasto con l'idea che essa possiede. L'antitesi e la lotta della filosofia con le cosiddette rappresentazioni popolari proprie della mitologia e della religione sono un fenomeno antico. Ad esempio, *Senofane*⁶⁶ diceva che se i tori ed i leoni, come gli uomini, avessero mani atte a costruire oggetti, essi descriverebbero così i loro dèi, attribuendo loro dei corpi, come essi stessi hanno una

figura. Egli se la prende poi con *Omero ed Esiodo*, come in séguito farà *Platone* e prima avevano già fatto *Mosè* ed i *profeti* prendendo le mosse da una religione radicale, poiché attribuiscono agli dèi tutto ciò che è insultante ed offensivo tra gli uomini:

κλέπτειν, μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν⁶⁷.

Tuttavia ciò che leoni e tori non potevano fare hanno fatto gli uomini, i quali, ad esempio indiani ed egiziani, hanno trovato la loro coscienza del divino negli animali. L'hanno trovata anche nel sole, nelle stelle e nelle cose più insignificanti e più piccole, e per di più – in questo si distinguono soprattutto gli indiani – nelle creazioni farsesche e miserabili d'una stravagante ed infelice fantasia. Ciò che è antropomorfo porta immediatamente con sé una certa misura, e tuttavia simili creazioni della fantasia, ai fini della determinazione d'un contenuto, sembrano avvalersi unicamente della pazzia: anche solo per questo esso si rivela molto misero.

Poiché, però, di necessità in epoca moderna s'è tornati ad esser restii a vedere nelle mitologie e negli aspetti delle religioni riferiti al modo di rappresentare solo errori e falsità – in conseguenza del fatto che la credenza nella ragione s'è rafforzata al punto da credere che, dal momento che sono gli uomini e le nazioni che trovano nel creare e rappresentare la loro coscienza assoluta, in ciò non debba esservi solo l'aspetto negativo d'un simile contenuto, bensì anche qualcosa di positivo –, allora s'è preso a considerare ciò che, in questi contenuti, è finito, stravagante e smisurato, come un *involucro*, sotto cui si cela qualcosa d'autentico⁶⁸. Da questo punto di vista, sarebbe indifferente ritenere che l'involucro sia utilizzato *di proposito* o meno da preti ed insegnanti di religione, come sarebbe indifferente domandarsi con quale intenzione si sia fatto ricorso ad esso. Una simile indagine sarebbe sensata solo sul piano storico; tuttavia, se si arrivasse a mostrare alcuni casi concreti nei quali si sarebbe attuato il modo di rappresentare come velo costruito con intenzione, allora in generale – questo è dimostrabile sul piano della storia – la sostanza della cosa, come si è fatto vedere sopra, resterebbe che la verità capace di rivelarsi è venuta alla luce solo grazie al *medium*⁶⁹ della rappresentazione, dell'immagine, e così via: in parte perché l'altro elemento, l'elemento del pensare, non era ancora stato elaborato sino a divenire la base, di modo che il contenuto potesse esser posto in esso, e d'altronde non è neanche proprio della religione come tale che il contenuto di essa ponga l'elemento razionale all'origine della sua manifestazione concreta. Senz'altro anche i filosofi si sono serviti della forma del mito per render comprensibili le nozioni filosofiche accostandole ai sensi ed alla fantasia; spesso si sente esprimere apprezzamento e gradimento per *PLATONE*⁷⁰, come se egli avesse dimostrato di possedere un genio più grande e di saper fare qualcosa di più importante rispetto a quel che i filosofi sanno fare e rispetto a quel che egli stesso ha saputo fare in altre sue opere, ad esempio nell'arido ed astratto *Parmenide*⁷¹. Non è da meravigliarsi che Platone sia amato soprattutto per i suoi miti, infatti l'uso di questa forma rende più agevole afferrare le idee universali: una bella immagine le rende più attraenti. Senonché, i miti di Platone come tali non sono ciò in forza di cui egli ha mostrato d'essere un filosofo; una volta che il pensare s'è tanto irrobustito da potersi dare un'esistenza entro l'elemento che è ad esso peculiare, allora la forma mitica diviene un orpello, cui per un verso tributare riconoscenza, ma che per un altro non incoraggia la scienza: la quale non si cura dei vantaggi esteriori capaci d'attrarre questo o quello alla filosofia e d'incentivarlo a proseguirne lo studio. In ogni caso, alla presunta utilità esteriore si contrappone un inconveniente; del modo mitico di far filosofia si può mettere in rilievo lo svantaggio che promuove l'opinione secondo la quale i miti sarebbero filosofia, e che offre la *possibilità* d'occultare l'incapacità e l'*inettitudine* di presentare il contenuto che ha da venir esibito nella forma del pensare, unica forma della filosofia, e d'accordare al contenuto la propria autentica e peculiare natura.

Tuttavia, in precedenza, *Platone* aveva esposto anche in forma filosofica i principi filosofici che aveva in mente: non per poi *mascherarli*⁷² sotto le figure del mito, quanto piuttosto per cercare, in tal modo, di renderli più chiari e più intelligibili. Si fornisce un'interpretazione goffa, se si discorre di miti e di simboli solo come *involucri* sotto i quali la verità giace *nascosta*. Invece miti e simboli sono le raffigurazioni ed i rapporti finiti in genere entro i quali la verità viene *espressa*, mediante cui non può non venir espressa, cioè non può non *manifestarsi*. In singoli casi, si può certo riconoscere

che i simboli siano utilizzati per creare enigmi e per trasformare il contenuto in un segreto non facile da penetrare. Ad esempio si potrebbe congetturare una simile finalità nei simboli e nei miti dei quali si serve la *massoneria*⁷³, tuttavia non si farà ad essa questo torto se si è convinti che essa non è depositaria di nessun particolare sapere e pertanto non ha niente che potrebbe tener nascosto. Che essa non sia depositaria d'una peculiare sapienza, scienza o conoscenza, che non sia in possesso d'una verità che non sta dappertutto ci si convince facilmente se s'esaminano gli scritti che ne promanano direttamente così come quelli che vengono alla luce ad opera d'amici ed affiliati, su qualsiasi branca della scienza e della conoscenza vertano; in questi scritti non si ritrova che l'espressione alta della cultura universalmente diffusa e delle cognizioni note. Se ci si vuole figurare come possibile il serbare una certa sapienza, per così dire, come in una borsa⁷⁴, ed il ricavarla dalla comunicazione con quelle borse deputate alla sua diffusione nella vita comune ed in quella della scienza, allora non è necessario sapere in che cosa consista la natura d'un filosofema, d'una verità universale, d'un modo universale di pensare e di conoscere, ed il discorso verte solo su una simile sapienza e non sulle cognizioni storiche ed in genere sulla cognizione di ciò che è singolo: in tal modo s'esprimono innumerevoli misteri e tanto più, quanto meno o quanto più fugace è l'interesse verso quelle cognizioni. Credere ad una tale possibilità, ad un simile mezzo, tenere separato dalle circostanze esteriori della propria vita e dalla propria concreta esistenza spirituale un modo di vedere universale secondo il suo contenuto – modo di vedere che, poiché il soggetto ne dispone, ed in quanto è in se stesso universale, piuttosto possiede esso stesso l'interiorità del soggetto – ebbene sarebbe altrettanto risibile che credere in uno strumento capace di scindere la luce dalla chiarezza o credere ad un fuoco che non scalda⁷⁵. Del pari vediamo che spesso ai misteri degli antichi viene attribuito l'ardore d'una peculiare sapienza e conoscenza; è noto⁷⁶ che tutti i cittadini ateniesi erano iniziati ai misteri eleusini; tuttavia, ad esempio, Socrate non s'era fatto coinvolgere in essi e, nonostante ciò, vediamo come egli tra i suoi concittadini fosse considerato illustre per se stesso e come tutti coloro che erano legati a lui da amicizia, malgrado la loro consacrazione alla sapienza iniziatica, apprendessero da lui cose nuove e considerassero solo ciò che avevano acquisito da lui come degno discernimento, come bene della loro vita.

Tuttavia, se si discorre della mitologia e della religione in genere, allora la figura che in esse trova verità non è solo un involucro, ma ha da esser piuttosto il contenuto in esse rivelato; come è una goffa espressione quella venuta in uso in epoca moderna, secondo la quale il mondo si propone dinanzi all'uomo come un enigma e questa resta la relazione ultima tra uomo e mondo. Invece Dio s'è rivelato nella natura, della quale costituisce il significato, la parola grazie alla quale l'enigma s'esprime; e la sua rivelazione, al pari e più della natura, è l'universo spirituale, infatti il concetto che è a Dio più proprio è d'essere spirito: dunque, essenzialmente, la rappresentazione della mitologia e della religione non è solo un mascheramento, bensì un disvelamento. Tuttavia, in effetti, la qualità dell'intuizione e della raffigurazione sensibile, nonché delle relazioni sensibili – la natura del simbolico in genere –, è d'essere un'esistenza che non corrisponde all'idea infinita, la quale in tal modo, mentre viene svelata, viene anche mascherata. L'essenza è ciò in forza di cui l'esistenza è fenomeno, è ciò in forza di cui l'esistenza viene espressa in modo più determinato, l'essenza è ciò che appare nel fenomeno: è essenza ma anche, in pari tempo, è *solo* fenomeno; il fenomeno riceve la determinazione di non essere l'essenza. Sulla distinzione che viene stabilita tra il mito ed il suo significato e sul fatto che la rappresentazione mitica, la rappresentazione dell'idea adattata alla raffigurazione naturale, sia considerata come un mascheramento dell'idea riposa l'ammissione che il significato è il contenuto ed il contenuto è preso secondo la sua maniera autentica solo in quanto esso si spogli della sua figura sensibile e delle sue relazioni finite ed assuma risalto nella forma del *pensiero*. Nel pensiero non vi è più nessuna differenza tra le raffigurazioni, le immagini, ed il loro significato; il pensiero è ciò che significa se medesimo e si dà in quanto è in sé. Dunque, quand'anche la mitologia e le rappresentazioni religiose in genere, in quanto sono solo raffigurazioni, svelino in modo essenziale la verità ed il contenuto dell'idea, in questo disvelamento è compreso ancora qualcosa che è *inadatto, improprio*, rispetto al contenuto; mentre il pensiero è per se stesso ciò che è più appropriato.

La mitologia, in quanto ritenuta qualcosa d'improprio, necessita d'un'*interpretazione*⁷⁷, e l'interpretazione di ciò che è improprio non vuol dir altro che⁷⁸ *tradurre* le figure che prima si

presentano come sensibili ed i loro rapporti finiti, in pensieri ed in relazioni di carattere spirituale. Le relazioni vigenti entro la natura inorganica e quella vivente, come le relazioni interne all'animo ed alla volontà naturale e come quelle tra gli oggetti immediati delle percezioni naturali ed i desideri di ciò che è spirituale, liberati dalla forma dell'immediatezza e pensati attraverso l'astrazione, forniscono ora rapporti ed un contenuto che è natura pensata come universale. (Ma se i pensieri danno il significato, sembra che, con la mutazione di forma, rispetto all'infinitezza del contenuto, non si sia guadagnato niente; infatti le relazioni improntate alla finitezza ed il precedente contenuto non sono stati mutati in qualcosa d'analogo ma infinito; non si dà una pura analogia tra il contenuto di ciò che è mitico ed inadeguato ed i pensieri, poiché questi ultimi sono l'intero contenuto nella sua semplice purezza. Poiché nella mitologia il legame, il fondamento sostanziale, è finito, lo stesso avviene per l'interpretazione, la quale consiste appunto nel mettere in rilievo ciò che è sostanziale come tale. Solo il contenuto pensato in quanto pensato sembra degno d'essere determinazione dell'infinito, allorché cioè ciò che è divino non venga preso solo come infinito negativo, cui in genere non debba spettare in nessun modo un contenuto determinato). Quindi una certa sensazione, ad esempio l'ira, o una relazione organica, ad esempio la procreazione, verrà tradotta nella pura nozione universale e spirituale della *giustizia* contro la violazione del diritto, nella *produzione* in genere o nella *causa*, e non più reputata indegna d'essere una proprietà o una relazione caratteristica dell'assoluto. Dalle figure d'Osiride, d'Iside, di Tifone⁷⁹, passando per le innumerevoli immagini e storie mitologiche, è divenuto urgente, all'altezza delle diverse epoche, il bisogno di prendere tutto questo come espressioni di soggetti naturali – gli astri e le loro rivoluzioni, il Nilo e le sue mutazioni, e così via – e poi d'avvenimenti, destini e fatti storici relativi ai diversi popoli – i rapporti morali ed i mutamenti negli aspetti naturali e politici della vita – e d'interpretarli in questo modo, giacché essi mostrano e mettono in rilievo un senso di questo genere. Una simile interpretazione ha lo scopo di rendere *intelligibile* tutto ciò; altrimenti non si capirebbe come Osiride, la sua morte, eccetera possano avere qualcosa di divino. Qui il concetto d'intelligibilità è stato mutato ed invertito. Sono le raffigurazioni sensibili e cosiddette antropomorfe che valgono, rispetto all'esigenza d'interpretazione di quanto è *inintelligibile*; è anche presente un'altra immagine di Dio – più spirituale, più pensata, più universale – che si è cercato di trovare in quelle raffigurazioni; solo così si capisce Dio: o, se si vuole, la misura di questa raffigurazione si capisce e si trova intelligibile in quanto viene predicata di Dio. Se rispetto a ciò che Dio deve essere, si argomenta che a Lui sono tolti gli organi della riproduzione e che poi a compensazione gli vengono messi quelli d'un caprone, noi non capiamo come di Dio si possano fare simili affermazioni, non si capisce più come Dio abbia ordinato ad Abramo di sacrificare suo figlio. Già gli antichi avevano iniziato a comprendere che il furto o l'adulterio non caratterizzano gli dèi.

O s'interpretano simili nozioni come errori nudi e crudi e se ne conclude alla loro incomprendibilità; oppure, se le si reputa comprensibili o se si mantiene ferma l'esigenza di capirle, allora questo significa che in esse deve trovarsi qualcosa di cui io possa appropriarmi che abbia un senso preciso, o per lo meno un senso formale collegabile ad un altro.

[Introduzione alla storia della filosofia. Manoscritto del 1823]

A proposito di storia della filosofia, s'impone l'osservazione che essa presenti sì un grande interesse qualora il suo oggetto venga esaminato da un degno punto di vista, ma che nondimeno mantenga un interesse se il suo scopo è preso all'inverso, [in modo sbagliato], e che anzi l'interesse aumenti facendosi importante in tanto, in quanto la concezione della filosofia e di ciò che deriva dalla sua storia venga frainteso; infatti dalla storia della filosofia si suole trarre la prova della sua invalidità come scienza.

È necessario riconoscere come fondata l'esigenza per la quale la storia, quale che sia il suo oggetto, narri i fatti senza parzialità, senza voler imporre un qualche interesse o scopo; tuttavia, ispirandosi a questo luogo comune, non si va lontano. Infatti, di necessità, la storia d'un certo oggetto è strettamente congiunta con la rappresentazione che di esso ci si forma; in conformità di questo principio, si definisce ciò che, rispetto all'oggetto, è ritenuto importante e rispondente al fine, e la riconduzione di quel che è avvenuto entro rappresentazioni implica una scelta delle circostanze da raccontare, un modo di comprenderle, dei punti di vista sotto i quali queste vengano sussunte. Così può accadere che, secondo l'idea che ci si fa di che cosa sia uno Stato, il lettore della storia politica d'un certo paese non vi trovi niente di quel che cerca. Il che si verifica a maggior ragione nella storia della filosofia: possono individuarsi concezioni di essa nelle quali si trova di tutto ma non quel che si reputa filosofia. In altre storie, la rappresentazione dell'oggetto si dà in modo certo, per lo meno quanto alle sue nozioni principali, sia esso un determinato paese o popolo, sia la specie umana in generale, o la scienza matematica o fisica, oppure un'arte, la pittura, e così via. Tuttavia la scienza filosofica, rispetto alle altre scienze, presenta lo svantaggio, se così lo si vuole chiamare, che, proprio sul suo concetto, su quale sia il suo compito, esistono i punti di vista più diversi. Se questo primo presupposto, la rappresentazione dell'oggetto della storia, non è qualcosa di saldamente stabilito, allora di necessità la storia sarà qualcosa di fluttuante e serberà una certa consistenza solo in quanto essa presupponga una rappresentazione definita: attirandosi però, con riguardo alle rappresentazioni divergenti e contrastanti del suo oggetto, il rimprovero d'unilateralità. Nondimeno un simile svantaggio si riferisce solo alla considerazione esteriore della storiografia; d'altronde, ad esso si collega un altro più serio inconveniente. Se della scienza filosofica si danno diversi concetti, allora solo il concetto autentico è posto in condizione d'*intendere* le opere dei filosofi che hanno lavorato nel senso del medesimo concetto; infatti, con riguardo al pensiero ed in particolare al pensiero speculativo, intendere significa qualcosa di completamente diverso rispetto al capire il senso puramente grammaticale dei termini ed al prenderli in se stessi, restando però sempre all'interno della sfera della rappresentazione. Pertanto, si può possedere una cognizione delle asserzioni, delle proposizioni, o se si vuole delle opinioni dei filosofi, si può darsi da fare con i principi e con le conseguenze di certe opinioni, e però fallire il punto fondamentale intorno al quale ruotano queste fatiche: l'*intelligenza* delle proposizioni. Ecco perché non mancano voluminose e, se si vuole, dotte storie della filosofia nelle quali è assente la conoscenza della materia stessa sulla

quale tanto i loro autori si sono affacciati; autori che possono paragonarsi ad animali, i quali hanno udito tutti i suoni d'un brano musicale, ai cui sensi è però sfuggita la cosa più importante: la loro armonia. Per nessuna scienza quanto per la storia della filosofia, una situazione simile rende indispensabile un'introduzione preliminare, per fissare in modo puntuale l'oggetto di cui ci si accinge ad esporre la storia; infatti si potrebbe obiettare come possa prender le mosse la trattazione intorno ad un oggetto, il cui *nome* è sì comune ma che ancora non si sa che cosa sia. Stando così le cose, rispetto alla storia della filosofia, si dovrebbe ricercare ed assumere come guida solo la nozione di quel che, in certi luoghi e tempi, ha ricevuto il nome di filosofia. In effetti però, se il concetto di filosofia dev'esser fissato in maniera non arbitraria bensì scientifica, allora una trattazione simile diviene essa stessa la scienza della filosofia; difatti il carattere peculiare di questa scienza è che il concetto di essa ne rende l'inizio solo apparente e solo la considerazione completa di essa costituisce la prova, ed anzi si può dire il reperimento, del suo concetto, che è essenzialmente risultato della trattazione. Pertanto in quest'introduzione è da presupporre sia il concetto di scienza filosofica, sia quello d'oggetto della storia di questa scienza. In complesso, rispetto a quest'introduzione, che, come s'è appena detto, si deve riferire solo alla storia della filosofia, ci si trova nella medesima situazione che caratterizza la filosofia stessa. Quel che può dirsi [qui in via preliminare] è ben poca cosa in confronto a quanto può venir dimostrato e giustificato solo mediante la trattazione storica vera e propria. Per questa ragione, consimili chiarimenti di prammatica non rientrano nella categoria dei presupposti arbitrari. Tuttavia anteporre queste osservazioni, che in base alla loro giustificazione sono essenzialmente risultato, ha solo l'interesse che può avere l'indicazione anticipata del più universale contenuto d'una scienza in genere. Il che è d'altronde necessario, allo scopo di respingere molte questioni e pretese, che possono investire una simile storia prendendo le mosse da diffusi pregiudizi.

Il primo punto è dibattere lo *statuto*¹ della storia della filosofia, in quanto si danno certe *conseguenze* rispetto alla *maniera di considerarla*. In *secondo luogo* dev'esser meglio specificato, partendo dal concetto di filosofia, ciò che è da escludere dalla storia della filosofia, tenendo conto della materia infinita e dei molteplici aspetti concernenti la cultura spirituale dei popoli; la *religione*, ed il pensiero che vi è contenuto e che verte su di essa, in particolare nella figura della mitologia, si trova già, per la sua materia, come pure l'ulteriore perfezionamento delle scienze, per la loro forma, tanto vicino alla filosofia, che in un primo tempo la storia della scienza filosofica sembra assumere un'estensione del tutto indeterminata. Ora, se viene delimitato l'ambito spettante ad essa, allora guadagniamo il *punto d'inizio* di questa storia, il quale dev'essere differenziato dai primi passi mossi dalle intuizioni religiose e dai presentimenti ricchi di pensiero.

In *terzo luogo*, partendo dal concetto dell'oggetto è necessario fornire la *suddivisione* di questa storia in *periodi* connessi secondo necessità: suddivisione che deve mostrarli come costituenti un intero capace di progredire in modo organico, come una connessione razionale: solo così questa storia riceve la dignità d'una scienza.

A. Statuto della storia della filosofia

Circa l'interesse offerto dalla storia della filosofia, possono aggiungersi parecchi aspetti alle presenti considerazioni; se vogliamo coglierlo nel suo centro, dobbiamo indagare la connessione essenziale di questo passato apparente con il grado attuale che la filosofia ha raggiunto. In questa sede dev'esser meglio spiegato che questa connessione non è la connessione tra punti di vista esteriori l'uno all'altro, i quali possono venir presi in esame scorrendo della storia di questa scienza: essa esprime invece la natura intima della sua stessa determinazione, del suo stesso statuto; ed inoltre gli avvenimenti di questa storia, come tutti gli avvenimenti, si prolungano nei loro effetti, benché siano produttivi nella maniera che è loro peculiare e specifica.

Quel che la storia della filosofia ci mostra è la serie degli spiriti nobili, la galleria degli eroi della *ragione pensante* che, in forza della ragione, sono penetrati nell'essenza delle cose, della natura e dello spirito, nonché nell'*essenza di Dio*, e con il loro lavoro ci hanno regalato il tesoro più sublime,

il tesoro della conoscenza razionale. Pertanto gli avvenimenti e gli atti che caratterizzano questa storia sono di genere tale, che la personalità ed il carattere individuale non compenetrino più di tanto il loro contenuto: come invece si verifica nella storia politica, che l'individuo compenetra secondo il suo naturale, il suo genio, le sue passioni, la sua energia o debolezza di carattere, in genere secondo quello per cui esso è *quest'*individuo, è il soggetto d'azioni ed avvenimenti; all'opposto, nella storia della filosofia, le creazioni sono tanto più eccellenti, quanto meno la responsabilità ed il merito ricadono su un individuo particolare e quanto più esse sono riconducibili al libero pensare ed al carattere universale dell'uomo come tale, insomma tanto più il soggetto che le produce è il pensare privo di qualsivoglia particolarità.

Gli atti del pensare, in quanto avvengono sul piano storico, in un primo momento, appaiono come qualcosa che attiene al passato e che si trova al di là della *nostra realtà*. In effetti, però, ciò che *noi* siamo siamo sul piano della storia, o meglio, come nella sfera del pensare il passato è solo un aspetto, così, in ciò che siamo, l'aspetto eterno che ci accompagna è inseparabilmente connesso con ciò per cui esistiamo sul piano della storia. La razionalità cosciente di sé, che appartiene a noi ed al mondo d'oggi, non è sorta in modo improvviso, non è cresciuta in maniera esclusiva sul terreno dell'epoca presente, ma essa è per essenza un'eredità o meglio un *risultato* del lavoro: del lavoro di tutte le generazioni passate appartenenti al genere umano. Come quel che concerne l'arte del vivere, l'insieme dei mezzi e delle abilità, gli istituti e le abitudini propri della convivenza sociale e della sfera politica sono un risultato della riflessione, dell'invenzione, dei bisogni, della necessità, della miseria, della volontà, della capacità di fare che caratterizzano la storia passata, così noi siamo debitori alla *tradizione* per ciò che si trova nella scienza e, più in dettaglio, nella filosofia: tradizione che attraverso ciò che è caduco, e dunque passato, s'intreccia come una *sacra catena*, per dirla con Herder², la quale ha tramandato, conservato per noi quel che il mondo passato ha oggettivato [prodotto, realizzato]. Tuttavia la tradizione non è solo una massaia che si limita a custodire con fedeltà quanto ha ricevuto tramandandolo immutato ai posteri, essa non è un'immobile statua di pietra, bensì vive e si gonfia come un potente fiume, che s'ingrossa tanto più, quanto più s'allontana dalla sua sorgente. Il contenuto della tradizione è costituito da ciò che ha prodotto il mondo dello spirito, e lo spirito universale [non³] resta immobile; in effetti, qui abbiamo essenzialmente a che fare con lo spirito universale. Certo può capitare che presso una singola nazione la cultura, l'arte, la scienza, le facoltà spirituali in genere ristagnino: come ad esempio sembra essersi verificato presso i cinesi, i quali si sono fermati in tutto al livello raggiunto duemila anni fa. Tuttavia lo spirito del mondo non s'assopisce in questo stato di *quiete* indifferente; esso poggia sul suo concetto semplice; la sua *vita è azione*; come suo presupposto, l'agire ha una materia a disposizione alla quale rivolge la sua attenzione e che non si limita ad accrescere aggiungendo ad essa qualcos'altro, ma che per essenza *elabora* ed a cui *ridà forma*. Ereditare è qui in pari tempo un ricevere ed un prender possesso di quanto viene lasciato ed è anche la riduzione dell'eredità ad una materia che lo spirito trasforma. In questo modo quel che viene ricevuto viene modificato, arricchito ed in pari tempo conservato. Questo significa *capire* l'attitudine e l'attività scientifica, in una parola la scienza *esistente*, la nostra e quella di ciascuna epoca, e poi plasmarla e riplasmarla elevandola ad un punto di vista più comprensivo; giacché noi, *appropriandocela*, di essa facciamo qualcosa di *specificamente nostro*, di contro a ciò che essa era in precedenza⁴. La natura d'una simile produzione presuppone un mondo spirituale esistente e durante quest'appropriazione avviene che la nostra filosofia emerga soltanto in connessione con le filosofie del passato, dalle quali è scaturita con necessità: il corso storico mostra non il *divenire* di qualcosa che a noi sia *estraneo*, bensì il *nostro divenire*, il *divenire della nostra scienza* [della scienza moderna].

Dalla natura di queste relazioni dipendono concezioni e questioni che possono sorgere su ciò che caratterizza la storia della filosofia; un tale modo di vedere fornisce anche informazioni più precise circa l'intenzione soggettiva che si propone di accedere, grazie allo studio della storia di questa scienza, alla cognizione di essa. Inoltre le indicazioni circa il modo di trattare la storia della filosofia si trovano appunto nell'ambito della filosofia medesima, la cui discussione più approfondita dev'esser dunque uno dei fini principali della presente introduzione. Pertanto è necessario possedere o piuttosto porre a fondamento il concetto di ciò che la filosofia ha di mira e poiché, come s'è già ricordato, in questa sede non può trovare luogo la considerazione scientifica di questo concetto, la

trattazione in questione può unicamente proporsi lo scopo non di dimostrare la comprensibilità della natura del divenire della filosofia, bensì di condurlo ad un'idea provvisoriamente accettabile.

L'obiezione che in un primo momento ci può venir rivolta discorrendo di storia della filosofia è che l'oggetto stesso contiene una contraddizione interna. Infatti, la filosofia punta a conoscere ciò che è immutabile ed eterno, ciò che è in sé e per sé: suo scopo è la *verità*. Invece la storia narra ciò che è avvenuto in una certa epoca, e che in un'altra è scomparso ed è stato soppiantato da altro. Se prendiamo le mosse dall'asserzione secondo la quale la verità è eterna, allora essa non rientra nell'ambito di ciò che è transeunte e non ha nessuna storia. Ma se essa ha una storia – e dal momento che la sua storia consiste per noi solo in una serie di figure del passato –, allora in questa storia non è da cercarsi la verità, poiché la verità non è qualcosa che appartenga al passato. Si può dire che un tale ragionamento generale tocchi non solo le scienze, ma anche la stessa religione cristiana, trovando contraddittoria l'esistenza d'una storia delle une come dell'altra; d'altronde sarebbe anche superfluo seguire ad esaminare un simile ragionamento per se stesso, infatti esso si confuta immediatamente per il fatto che storia si dà. Tuttavia, per cogliere meglio il senso della controversia, è necessario distinguere tra la storia delle vicende esteriori d'una religione o d'una scienza e la storia del loro proprio oggetto, ed inoltre bisogna prendere in considerazione la circostanza che la storia della filosofia, a causa della peculiare natura del suo oggetto, ha una base diversa da quella delle storie che vertono su soggetti diversi. Ne risulta che il contrasto cui s'è fatto cenno non può toccare le storie esteriori, ma solo quelle che si fondano sul contenuto stesso. Il cristianesimo ha una storia della sua diffusione, delle sorti toccate ai suoi seguaci, e così via, e poiché esso ha edificato la sua esistenza sopra una chiesa, questa è un'esistenza esteriore, tale da esser compresa nelle molteplici relazioni d'un'epoca e da avere svariate vicende e dunque essenzialmente una storia. Quanto alla dottrina cristiana, anch'essa come tale non è senza storia; essa però di necessità ha raggiunto in fretta il suo sviluppo ed una sua definita versione, e l'antica professione di fede è valsa per ogni epoca ed avrebbe da valere ancor oggi immutata come la verità, se il suo valore non foss'altro che un'apparenza e la sua parola non consistesse che in una vuota formula. Tuttavia l'estensione ulteriore della storia dottrinale presenta due aspetti: da un lato, le numerose aggiunte e deviazioni che toccano la verità saldamente stabilita, e dall'altro la lotta contro le aberrazioni, la purificazione del fondamento restato immune dalle modifiche ed il ritorno alla semplicità di esso.

Come la religione, anche le altre scienze, filosofia inclusa, possiedono una storia esterna; la filosofia presenta una storia del suo sorgere, estendersi, fiorire, decadere, rivivere; presenta una storia dei suoi maestri, fautori, difensori; e pure una storia delle sue relazioni esteriori: più di frequente con la religione, talora con lo Stato. Quest'aspetto della sua storia dà adito ad interessanti questioni, tra le altre: quale sia la ragione dell'impressione per la quale la filosofia, essendo essa la dottrina della verità assoluta, si sia mostrata in un numero in complesso ridotto d'individui e di popoli, e solo in certe epoche particolari; ed allo stesso modo come, rispetto al cristianesimo ed alla verità, in una forma più universale di quella che si presenta in una figura filosofica, venga sollevata la difficoltà se non contenga in se stessa la contraddizione per la quale il cristianesimo s'è presentato così tardi nella storia ed ancor oggi sia limitato a particolari popoli. Questa ed altre simili questioni sono però già molto più specifiche che se dipendessero solo dalla stimolante contraddizione generale, e solo quando siamo venuti meglio in contatto con la peculiare natura del conoscere filosofico, possiamo cominciare ad occuparci degli aspetti che più si riferiscono all'esistenza esteriore ed alla storia esterna della filosofia.

Tuttavia, per quel che concerne il confronto tra la storia della religione e la storia della filosofia sul piano del contenuto interno, a quest'ultima, a differenza della religione, non compete dall'inizio una verità come contenuto, il quale, come immutabile, verrebbe sottratto alla storia. In effetti, il contenuto del cristianesimo, che è la verità, come tale è restato immutabile, e non ha pertanto nessuna storia; dunque nel caso della religione manca la contraddizione accennata, se si pone mente alla caratteristica fondamentale in forza della quale essa è cristianesimo⁵. Le aberrazioni e le aggiunte non fanno difficoltà, esse sono qualcosa che muta e, per loro natura, sono qualcosa di completamente storico.

Le altre scienze hanno una storia anche secondo il contenuto. Essa prevede una parte che mostra

i loro mutamenti: l'abbandono delle proposizioni che valevano in precedenza. Senonché, una gran parte e forse la maggiore del contenuto è tale da essersi mantenuta ed il nuovo che è nato non consiste nella variazione di ciò che era stato acquisito, bensì in un'aggiunta ed in un accrescimento del medesimo; queste scienze progrediscono per accumulazione. I progressi della mineralogia, della botanica, eccetera rettificano parecchie asserzioni acquisite nel passato, ma la più parte resta valida e s'arricchisce senza modifiche grazie a quel che di nuovo viene appreso. Nel caso d'una scienza come la matematica, la storia, per quel che riguarda il contenuto, ha solo la piacevole incombenza di registrare gli avanzamenti, così ad esempio la geometria elementare può venir riguardata come priva di sviluppo nell'estensione che Euclide stesso ha conferito ad essa.

Invece la storia della filosofia non mostra né il perseverare d'un contenuto semplice al quale niente venga aggiunto [come avviene nella religione], né solo il quieto accumularsi di nuovi tesori rispetto a quelli già acquisiti [come avviene nelle altre scienze], ma piuttosto sembra offrire lo spettacolo di continue variazioni dell'intero, le quali alla fine non sono neppure più connesse dal mero scopo offerto da vincoli comuni, infatti è l'oggetto stesso, la cognizione razionale, che dilegua, e da ultimo è giocoforza che l'edificio della scienza assegni un posto restato vuoto alle pretese ed al nome di filosofia, ormai divenuti vani.

Introduzione. La storia della filosofia secondo Hegel di Roberto Bordoli

¹ Secondo l'edizione delle *Lezioni* curata da Karl Ludwig Michelet nel 1833 (vol. XIII, *Vorrede*, p. v), i corsi di storia della filosofia tenuti da Hegel sono i seguenti: Jena 1805-1806; Heidelberg 1816-1817 e 1817-1818; Berlino 1819 (estate), 1820-1821, 1823-1824, 1825-1826, 1827-1828, 1829-1830 e novembre 1831.

² Per tutti i riferimenti, cfr. *infra*, pp. liii-lv. Quest'edizione fu riproposta nella cosiddetta *Jubiläumsausgabe* a cura di Hermann Glockner nel 1928 (poi 1965), ed in séguito nei *Werke* a cura di Eva Moldenhauer (1982).

³ Ripubblicata annotata da Gerardus Johannes Petrus Josephus Bolland nel 1908.

⁴ Proprio quello che manca al lavoro di Johannes Hoffmeister, il quale tentò un'edizione critica delle *Lezioni* ma con metodi poco acconci. Egli tuttavia non andò oltre il primo volume (1940).

⁵ Jacobus Bruckerus, *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, Lipsiae, Literis et impensis Bern. Christoph. Breitkopf, 1742-1747, 5 voll. + Appendice. II edizione 1767.

⁶ *Geist der spekulativen Philosophie*, Marburg, in der neuen Akademischen Buchhandlung, 1791-1797, 6 voll. + Register (ristampa: Bruxelles, 1969).

⁷ *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben*, Göttingen, bei Vandenhöck und Ruprecht, 1796-1804, 8 voll. Buhle pubblicò anche la *Geschichte der neuern Philosophie*, (vedi *infra*, p. liv)

⁸ *Grundriß einer Geschichte der Philosophie*, Landshut, bey Joseph Thomann, 1807. II edizione ampliata 1825.

⁹ *Geschichte der Philosophie*, Leipzig, bei Johann Ambrosius Barth, 1798-1819, 11 voll. (ristampa: Bruxelles, 1969-1974). Tennemann pubblicò anche un compendio universitario: *Grundriß der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht*. Fünfte vermehrte und verbesserte Auflage oder dritte Bearbeitung von Amadeus Wendt, Leipzig, Verlag von Johann Ambrosius Barth, 1829. I edizione 1812. Traduzione francese a cura di Victor Cousin: *Manuel de l'histoire de la philosophie*, Paris, Pichon et Didier, 1829, 2 voll.

¹⁰ *Handbuch der Geschichte der Philosophie zum Gebrauche seiner Vorlesungen*, Sulzbach, in der Kommerzienraths J.E. von Seidel Kunst- und Buchhandlung, 1822-1823, 3 voll.

¹¹ E quindi forniti di valore solo indicativo, in quanto non tutte le pagine presentano il medesimo numero di caratteri.

¹² *Critica della ragion pura* (1781; II edizione 1787); *Critica della ragion pratica* (1788); *Critica del giudizio* (1790).

¹³ Il lettore noterà che, delle non poche pagine dedicate a Jacobi (quindici, nell'edizione curata da Garniron e Jaeschke), un terzo tratta della morale kantiana, della terza critica e della concezione religiosa del professore di Königsberg, argomenti assenti nel paragrafo espressamente dedicatogli. Anche il paragrafo su Fichte si conclude con tre pagine (su otto) dedicate a Kant.

¹⁴ «La considerazione della determinatezza di qualsivoglia esserci come si dà nell'Assoluto, si riduce al dichiarare che se ne è bensì parlato come di un alcunché; ma che peraltro nell'Assoluto, nello $A = A$, non ci sono certe possibilità, perché lì tutto è uno [...] gabellare un Assoluto per la notte nella quale, come si suol dire, tutte le vacche sono nere è l'ingenuità di una coscienza fatua» (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, 1807, traduzione a cura di Enrico De Negri, 2 voll., Firenze, La Nuova Italia, 1973, vol. I, pp. 12-13).

¹⁵ Cfr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La scuola. Discorsi e relazioni*, a cura di Alberto Burgio e Livio Sichirollo, Roma, Editori Riuniti, 1993.

¹⁶ Lo scritto compare dapprima come prefazione a: Odoardo Schmidt, *Delineazione della storia della filosofia*, tradotta dal tedesco per Giambattista Passerini, Capolago-Cantone Ticino, Tipografia e Libreria Elvetica, 1844, pp. vii-lvii, e viene poi

pubblicato come estratto con il titolo *Sullo stato attuale della filosofia in Germania*, Capolago, Tipografia Elvetica, 1844.

¹⁷ Passerini afferma d'aver notizia dei corsi universitari tenuti da Schelling (che dal 1827 al 1841 è a Monaco, e dal 1841 passa a Berlino).

¹⁸ Cfr. G. Passerini, Prefazione a Schmidt, *Delineazione* cit., p. xxxvi.

¹⁹ A parte le traduzioni (delle opere di Buhle, Milano, 1821-1825, di Tennemann, Milano, 1832-1836, di Cousin, pubblicata dalla casa editrice di Passerini nel 1842, e di qualche altro autore francese o tedesco), in Italia non vi erano ancora manuali di storia della filosofia nell'accezione contemporanea del termine, ma solo compilazioni (talora destinate agli studenti liceali), di norma al servizio dell'apologetica cattolica, al modo sei-settecentesco. Un esempio di questo genere sono le due opere di Appiano Buonafede (al secolo: Tito Benvenuto), che pubblicò prima *Della istoria e della indole di ogni filosofia* (Lucca, 1766-1781, 7 voll.) e poi, a completamento della precedente, *Della restaurazione di ogni filosofia ne' secoli XVI, XVII, XVIII* (Venezia, 1785-1789, 3 voll.). Buonafede (1716-1793), benedettino, studiò a Bologna ed a Roma, fu antiaristotelico ma anche violentemente antimoderno in nome del cattolicesimo controriformistico, sebbene non mancasse d'erudizione; le sue opere furono ripubblicate insieme (Milano, 1837-1838) per interessamento di Gian Domenico Romagnosi (la prima era già stata riedita a Milano nel 1828).

²⁰ Cfr. Giuseppe Cacciatore, *Hegel in Italia e in italiano*, in *Incidenza di Hegel*, a cura di Fulvio Tessoro, Napoli, Morano, 1970, pp. 1057-1129. Secondo l'autore i periodi della recezione italiana sono quattro: dal 1840 al 1860, quando, per lo più, se ne legge poco e male; segue l'epoca degli Spaventa e degli hegeliani napoletani, nella quale prevale l'interpretazione politica; in terzo luogo vi è il neoidealismo, con il suo peculiare interesse speculativo; ed infine gli anni dal 1945 al 1970, durante i quali si registrano una pluralità di contributi sui piani più diversi.

²¹ *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* (Bari, Laterza) è del 1907, anche se se ne discute dall'anno precedente. Su Croce – volendo evitare affermazioni lapalissiane e superflue ripetizioni – non vi è molto da aggiungere, poiché rientra nel novero di coloro per i quali la storia della filosofia riveste un senso prevalentemente concettuale ed attuale, e per i quali essa s'identifica con la filosofia stessa. Tuttavia quest'importanza teorica non si traduce in studi e ricerche su di essa. Un discorso molto simile vale per Giovanni Gentile, il quale non fornì contributi particolari in materia di lezioni hegeliane sulla storia della filosofia (a differenza che sugli hegeliani italiani).

²² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, traduzione di Ernesto Codignola e Giovanni Sanna, Firenze, La Nuova Italia, 1930-1945, 4 voll. (il vol. II è del 1932; il vol. III-I è del 1934).

²³ Lo rilevò Armando Plebe nella sua versione dell'*Introduzione* di Hegel tratta dalla prima edizione Michelet (1833) pubblicata da Laterza nel 1953.

²⁴ Per i volumi di Garniron e Jaeschke dedicati alle lezioni sulla storia della filosofia, cfr. Claudio Cesa, «Giornale critico della filosofia italiana», 1988, pp. 306-309. Tra le eccezioni (oltre a Garin e Isnardi Parente, cfr. *infra*, pp. xli-xlii, nota 26) ricordo: Luigi Pareyson, *Introduzione a: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Introduzione alla storia della filosofia*, traduzione e note di Armando Plebe, Bari, Laterza, 1953, pp. 1-24; Massimiliano Biscuso, *Tra esperienza e ragione. Hegel e il problema dell'inizio della storia della filosofia*, Milano, Guerini e Associati, 1997; Gaetano Calabrò, *Appunti delle lezioni tenute presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Macerata nell'Anno Accademico 1965-1966*, a cura degli studenti (Orum), edito ora come: Gaetano Calabrò, *Note su Hegel «storico pensante»*, in Id., *Hegel 1820*, Macerata, Quodlibet, 2004, pp. 13-67.

²⁵ Ad esempio, con riguardo ai quaderni delle lezioni, negli ultimi anni sono uscite in italiano: *Lezioni su Platone* (corso del 1825-1826, quaderno di Karl Gustav von Griesheim), introduzione di Jean-Louis Vieillard-Baron e traduzione di Giuseppe Orsi, Milano, Guerini e Associati, 1995; *Lezioni di estetica* (corso del 1823, nella trascrizione di Heinrich Gustav Hotho), traduzione ed introduzione di Paolo D'Angelo, Roma-Bari, Laterza, 2000; *Lezioni sulla filosofia dello spirito* (corso tenuto nel semestre invernale del 1827-1828, dagli appunti di Johann Eduard Erdmann), a cura di Rossella Bonito Oliva, Milano, Guerini e Associati, 2000; *Filosofia della storia universale* (dall'edizione a cura di Karl Heinz Ilting et alii del 1996, che riporta il corso del semestre invernale del 1822-1823 dai quaderni di diversi uditori), traduzione di Sergio Dellavalle, Torino, Einaudi, 2001; *Lezioni di filosofia della religione I. Parte I. Introduzione. Il concetto della religione*, a cura di Roberto Garaventa e Stefania Achella, Napoli, Guida, 2003; *Lezioni sulla filosofia della storia* (edizione del 1840 a cura di Karl Hegel), a cura di Giovanni Bonacina e Livio Sichirollo, Roma-Bari, Laterza, 2003.

²⁶ In questa direzione vanno i seguenti contributi italiani: Eugenio Garin, *La storia «critica» della filosofia nel Settecento*, «Giornale critico della filosofia italiana», 1970, pp. 37-69, poi in Id., *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, Pisa, Nistri-Lischi, 1970, capitolo 11, pp. 241-284; Margherita Isnardi Parente, *Noterelle marginali alle hegeliane «Lezioni sulla storia della filosofia»*. *La dottrina platonica delle idee*, «La cultura», 1971, pp. 145-164; Id., *Noterelle marginali alle hegeliane «Lezioni sulla storia della filosofia»*. *Platone e la filosofia della natura*, «La cultura», 1972, pp. 276-292; Id., *Noterelle marginali alle hegeliane «Lezioni sulla storia della filosofia»*. *La dottrina platonica dello Stato*, «La cultura», 1974, pp. 414-434.

²⁷ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison* (1714), in Id., *Philosophische Schriften* VI, Berlin, Akademie, p. 599. Cfr. anche *ivi*, p. 603.

²⁸ Gottfried Wilhelm Leibniz, *La Monadologie* (1714), in Id., *Philosophische Schriften* VI cit., p. 616.

²⁹ Johann Martin Chladenius, *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*, Leipzig, bey Friedrich Lanckischens Erben, 1742 (ristampa: hrsg. von Lutz Geldsetzer, Düsseldorf, Stern-Verlag Janssen, 1969), pp. 181-182, §

30 Chladenius riconduce a Leibniz – alla concezione delle monadi – l'uso filosofico della nozione di punto di vista, che diversamente appartiene all'ottica (p. 188, § 309).

31 Cfr. Chladenius, *Einleitung* cit., p. 195, § 318.

32 Cfr. *infra*, p. 33, nota 34.

33 Cfr. R. Bordoli, *La ricezione di Spinoza ad Halle. Da Jacobus Thomasius (1670) alle «Nachrichten» (1748-1751)*, «Storiografia», 2001, pp. 101-116, punto 2.

34 Cfr. Christoph August Heumann, *Einleitung zur Historia philosophica*, in «Acta Philosophorum», 1715, tomo I, pp. 1-103; tomo II, pp. 179-236; tomo III, pp. 381-472; tomo IV, pp. 567-670. Gli «Acta Philosophorum» sono il primo periodico di storia della filosofia in lingua tedesca.

[Introduzione]

¹ Seguo Pi: «2 1/2». Cfr. *infra*, p. 23.

² Espressione proverbiale tedesca.

³ «Gli uomini dediti [...] più concreto»: così Gr. Lö: «Coloro che iniziano a filosofare s'arrestano abitualmente alle determinazioni astratte frutto della riflessione, che considerano come qualcosa di definitivo e d'immutabile».

⁴ *Metafisica* 1045b sgg.

⁵ Hegel ne tratta a proposito di Jacobi (cfr. *infra*, pp. 540-546).

⁶ «In terzo luogo [...] spirito»: così Gr e Lö. Pi: «Il risultato del movimento, ciò che viene prodotto mediante il processo, è che ciò che ne scaturisce è identico con ciò che è in sé (essere in sé, esistenza, esser per sé)».

⁷ Si tratta probabilmente d'un richiamo al *Musen-Almanach* per l'anno 1797 di Friedrich Schiller (Tübingen, 1796), che ora si legge in *Schiller's Werke. Nationalausgabe*, Weimar, Bohlhaus, 1943 (poi 1956), vol. I, p. 300.

⁸ La polemica è con il Romanticismo. Ad esempio gli Schlegel scrivono: «Un reggimento di soldati in parata, secondo la mentalità di parecchi filosofi, rappresenta un sistema» («Athenaeum» I 2, Berlin, 1798). In italiano si vedano: Friedrich Schlegel, *Frammenti critici e poetici*, a cura di Michele Cometa, Torino, Einaudi, 1998, sezione III, frammento 35; August Wilhelm Schlegel e Friedrich Schlegel, *Athenaeum 1798-1880*, a cura di Giorgio Cusattelli, Milano, Sansoni, 2000, frammento 46, p. 160.

⁹ «Si dà 'sistema'» è integrazione di G/J.

¹⁰ Hc integra: «e non un coacervo di cognizioni disposte secondo un certo ordine».

¹¹ «Es steckt nichts mehr dahinter». Si tratta d'un'espressione comune, ricorrente in Goethe e Schiller, nel senso di: «c'è sotto qualcosa, un inghippo, una cabala».

¹² Hegel intende i sentimenti che attengono alla dignità umana come tale, ad esempio la pietà.

¹³ «Sta di contro [...] transeunte»: integro Pi e Gr con Hc.

¹⁴ I *Re* 5-8.

¹⁵ Hegel gioca su *Meinungen* (opinioni) e *mein* (mio), tra cui vi è un legame etimologico.

¹⁶ «La verità [...] la verità»: così Gr. Lö: «sempre la verità di ciò che è sostanziale e la coscienza di possederla».

¹⁷ «Ma questo [...] albori»: così Hc e Pi. Mentre Gr: «Questo è solo il rivestimento, la forma, nella quale trova espressione ciò che già esiste per suo conto».

¹⁸ Secondo Hegel un esempio del primo tipo è il *Parmenide*, un esempio del secondo tipo è il *Timeo*. Quanto ai rapporti tra Platone ed Eraclito, e pitagorici ed eleati, cfr. *infra*, pp. 240 sgg.

¹⁹ *Matteo* 8,22.

²⁰ «Allorché [...] storia»: così Lö e Pi. Gr invece: «Dal punto di vista storico, la cognizione teologica è contenuta in quanto, della natura di Dio, hanno veduto le chiese, i concili, gli eretici ed i non eretici, tuttavia così».

²¹ In realtà non si tratta d'un principio fondamentale per Tennemann, lo fu invece di tanta tradizione storiografica ecclesiastica, e non sempre nell'accezione negativa che qui Hegel evoca (presunta indifferenza per i contenuti), basti pensare a Gottfried Arnold, *Die unparteyische Kirchen und Ketzer-Historie*, Frankfurt am Main, 1729, per il quale imparzialità significa libertà di discorrere di tutto ciò che attiene alla storia religiosa e dunque anche delle cosiddette eresie.

²² Integrazione di G/J.

²³ Integrazione di G/J.

²⁴ Cfr. Descartes, *Principi di filosofia*, §§ 188 sgg.

- ²⁵ «Per capir [...] filosofia»: così Hc, che integra Gr che segue.
- ²⁶ «Niente [...] sostanziale»: così Pi.
- ²⁷ «In esso [...] radice»: così Hc.
- ²⁸ «Proprio [...] diviene»: così Pi.
- ²⁹ «Dello spirito»: Hc. «Di ciò che esiste»: Gr (*der Existenz*) e Lö (*des Daseins*).
- ³⁰ Tengo conto sia di Hc («indische Welt») sia di Gr («Wirklichkeit»).
- ³¹ È chiaro che Hegel pensa a Platone.
- ³² Più avanti Hegel riaccenna al tema della Bibbia ebraica come modello giuridico, eccetera (cfr. *infra*, p. 458).
- ³³ Già Christoph August Heumann (in «Acta philosophorum», 1715, vol. I, tomo II, pp. 314 sgg.) considera il termine *Weltweisheit* frutto d'un pregiudizio, poiché deriva dalla concezione di coloro che identificano la filosofia con la saggezza o sapienza puramente terrena, in opposizione a quella divina o rivelata. Essa dunque non sarebbe la vera sapienza, bensì la stupidità e la presunzione di cui scrive Paolo: «Dov'è il sapiente? Dov'è lo scriba? Dov'è l'indagatore di questo mondo? Dio non ha forse mutato in stoltezza la sapienza terrena?» (1 *Corinti* 1,20). Heumann richiama anche Tertulliano, che condanna la *sapientia saecularis*, Lattanzio che eseca la *terrena philosophia*, ed Agostino con la sua *hujus mundi philosophia*. Pertanto in tedesco, secondo Heumann, è bene che resti, come in francese ed in italiano, il termine *Philosophie*, in mancanza di valide alternative (*Vernunft-Lehre* è troppo tecnico e legato alla logica). *Weltweisheit* era usato come sinonimo di filosofia sia nelle università (per denominare gli insegnamenti filosofici), sia nella letteratura (ad esempio: Christoph Meiners, *Grundriß der Geschichte der Weltweisheit*, Lemgo, 1786).
- ³⁴ Il riferimento si trova anche in Michelet 1833, vol. I, p. 76. Codignola e Sanna rinviano in modo generico alla *Philosophie des Lebens: In fünfzehn Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1827*, Wien, bey Carl Schaumburg und Compagnie, 1828 (ora in *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, a cura di Ernst Behler, München-Zürich, Schönningh-Thomas, vol. X, 1969, pp. 1-307), dove l'autore contrappone la filosofia come vita e spirito che si volge a Dio ed all'invisibile, alla filosofia come sapere della ragione e della natura, come puro pensiero. G/J ipotizzano una svista di Hegel che avrebbe scambiato il termine di *Weltweisheit* (sapienza o saggezza terrena) con quello di *Weltwissenschaft* (scienza mondana) di cui Friedrich Schlegel parla nella *Geschichte der alten und neuen Literatur. Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1812*. Zweite verbesserte und vermehrte Ausgabe, Wien, bey Jakob Mayer und Compagnie, 1822 (I edizione 1815), ora in *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe* cit., vol. VI, 1961, p. 399, sedicesima lezione («unbedingte Weltwissenschaft» con riferimento puntuale a Kant). In alternativa, immaginano che il riferimento sia a Gottlieb Schlegel, *Abhandlung von den ersten Grundsätzen in der Weltweisheit und den schönen Wissenschaften*, Riga, Hartknoch, 1770, *Vorrede*, pp. III sgg.
- ³⁵ Cfr. «The Morning Chronicle», 14 febbraio 1825, p. 3 (su cui: Michael John Petry, *Hegel and The Morning Chronicle*, «Hegel-Studien», 11, 1976, pp. 31 sgg.). George Canning (1770-1827), di famiglia *wigh*, si spostò su posizioni più conservatrici dopo la rivoluzione francese, ma a differenza di Edmund Burke decise d'entrare nel partito *tory* (pur restando su posizioni progressiste), sotto la protezione di William Pitt il Giovane. Fu cancelliere dello scacchiere dal gennaio 1823 all'aprile 1827 e primo ministro dall'aprile 1827 all'8 agosto del medesimo anno, quando morì. Hegel ne ricorda un discorso tenuto durante un *meeting* d'armatori cui presenziava Robert Jenkinson, secondo conte di Liverpool (1770-1828), primo ministro *tory* dal 1812 al 1827, del cui *entourage* Canning faceva parte (s'erano conosciuti da studenti al Christ Church di Oxford), ed al quale succedette, anche se per pochi mesi, alla guida del governo.
- ³⁶ Cfr. *infra*, p. 590, nota 54.
- ³⁷ *Neutral* designa in chimica ogni sostanza che non dà luogo né a reazione basica, né acida.
- ³⁸ Altro riferimento a Friedrich Heinrich Jacobi (cfr. *supra*, p. 10, nota 5).
- ³⁹ *Matteo* 18,20; 28,20. *Giovanni* 16,13.
- ⁴⁰ «E, pur [...] a sé»: così Pi e Lö. Hc: «e resta libero presso di sé». Gr: «cosicché non viene turbato dalla differenza».
- ⁴¹ «In ciò [...] di sé», così Gr. Lö: «e lo spirito lo sa». Hc: «[lo spirito] non è niente di determinato, ossia non è nessuna determinazione o differenza, infatti ogni determinazione è differenza».
- ⁴² Con l'espressione *schlechte Unendlichkeit*, di norma resa con 'cattiva infinità', Hegel intende l'accezione meramente quantitativa, matematica, estensiva d'infinito, ad esempio quella della serie dei numeri naturali (1, 2, 3, e così via), che è conosciuta tramite l'intelletto. Ad essa si contrappone l'accezione filosofica, qualitativa, intensiva, che viene 'rivelata' dalla rappresentazione e conosciuta tramite la ragione. Che lo spirito è infinito significa che esso è libero e che l'oggetto della sua libertà è se stesso, e non che può volere o pensare un numero infinito d'oggetti.
- ⁴³ Pi e Gr recano: «dell'essenza della sua essenza»; secondo G/J forse da leggere: «dell'essenza, della sua essenza». Lö: «dell'essenza del suo essere».
- ⁴⁴ «Però anche» è integrazione di G/J.
- ⁴⁵ Integrazione di G/J.
- ⁴⁶ Hc.
- ⁴⁷ Lö.
- ⁴⁸ Pi.

⁴⁹ La festa in onore dell'*être suprême* fu istituita dalla Convenzione su proposta di Robespierre il 18 fiorile dell'anno II (7 maggio 1794) e ne prevedeva la celebrazione l'8 del mese seguente. Lo scopo era quello di sostituire, a quella rivelata cattolica romana, una religione civile, ispirata al deismo di Voltaire e di Rousseau.

⁵⁰ «Das Denken [...] hat es sich auf sich gesetzt»: s'è collocato al di sopra di se stesso.

⁵¹ «Ed in séguito [...] universale», così Gr e Pi, mentre Hc reca: «La speculazione s'aggiunge [in margine:] quando l'uomo impara a pensare la vera essenza delle cose, anche se all'inizio solo in astratto; all'inizio vi è ancora molta esteriorità. Poi l'uomo perviene ad una cultura più concreta, al pensiero; l'uomo specula su ciò che è vero e ne è cosciente».

⁵² Georg Friedrich Creuzer (1771-1858), autore di *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, Leipzig und Darmstadt, Heyer und Leske, 1819-1821, 4 voll. + 1 vol. d'illustrazioni, II edizione. Dopo aver studiato a Marburgo ed a Jena, dal 1804 Creuzer insegnò filologia e storia greca ad Heidelberg.

⁵³ Ellenistici, neoplatonici.

⁵⁴ «L'istinto [...] insito»: così anche Lö. Pi: «è del tutto esatto che il loro metodo è in grado di scoprire nozioni filosofiche: le figure della mitologia sono razionali in sé».

⁵⁵ «Proserpina», così Pi. Lö reca Cerere in luogo di Proserpina. In verità è attestata una Diana (Artemide) figlia di Proserpina (Demetra).

⁵⁶ Così Pi: «che separa e che si arresta a ciò che è separato, mentre la speculazione è concreta». Hc reca: «Dappertutto, nei misteri, l'intelletto trova solo contraddizioni». Gr: «Il mistero contiene la contraddizione, ma ne è anche la risoluzione». Lö: «Invece la ragione scioglie la contraddizione».

⁵⁷ «In secondo luogo», integrazione di G/J.

⁵⁸ Come ad esempio nel *Sofista*, nel *Filebo* o nel *Parmenide* (cfr. *infra*, pp. 257 sgg.).

⁵⁹ 1000a 18-19.

⁶⁰ Integrazione di G/J.

⁶¹ Si allude all'influenza esercitata dalla Riforma protestante. Per la 'filosofia germanica' cfr. *infra*, p. 57, nota 70; e *supra* l'introduzione del curatore, pp. xviii-xix.

⁶² Come si evince da quanto segue, Hegel fa culminare la filosofia greca nel neoplatonismo (filosofia alessandrina).

⁶³ Integro Pi («An den Seiten») con Gr («in den Seiten des Ganzen»).

⁶⁴ In questo capoverso risulta esplicita la connessione tra storia della filosofia e filosofia della storia. La Cina, dove libero è solo l'imperatore, apre le lezioni sulla filosofia della storia di Hegel. La filosofia della storia è la storia dello sviluppo della libertà e la libertà è l'emersione sensibile dell'universalità del pensiero e dunque della filosofia.

⁶⁵ Cioè caratteristico della Riforma luterana.

⁶⁶ *Genesi* 3,1-22.

⁶⁷ «Questa è» è integrazione di G/J.

⁶⁸ *Hineingehören*, verbo che Lutero usa nel significato di 'obbedire'.

⁶⁹ Modo di dire tedesco per designare un automatismo, un'attività svolta in modo irriflesso. Come quando si dice che per un bravo musicista suonare è naturale come respirare.

⁷⁰ La filosofia 'germanica' è la filosofia moderna in quanto interpreta in modo filosofico il principio della Riforma protestante (la libertà del soggetto, lo spirito). Il periodo di fermenti che sta tra la filosofia greca e quella moderna è il medioevo. E questo spiega perché Hegel parli di filosofia germanica (*germanische*) e non tedesca (*deutsche*): appunto perché il termine allude ad un percorso storico (descritto nelle lezioni sulla filosofia della storia) che conduce i barbari invasori, i *germani*, dopo il crollo dell'impero romano, prima ad appropriarsi della cultura del mondo che essi stessi contribuiscono a far tramontare, e poi a diventare essi stessi i protagonisti di quello nuovo sorto dalle ceneri del vecchio. Senza questo lungo cammino (che prevede come tappe fondamentali la Riforma e la rivoluzione francese), il mondo moderno, presente nell'idea cristiana, non si sarebbe mai realizzato.

⁷¹ «La considerazione [...] lentezza», così Pi e Gr. Hc: «La nostra impazienza non trova soddisfazione in tempi di sviluppo tanto lunghi. La lentezza con la quale procede lo spirito del mondo è un antidoto contro la nostra impazienza».

⁷² Per la cronologia di Taletè cfr. *supra*, p. xlviii e *infra*, p. 105.

⁷³ «Fino a» è integrazione di G/J.

⁷⁴ Integrazione di G/J.

⁷⁵ Integrazione di G/J.

⁷⁶ Integrazione di G/J.

⁷⁷ In verità Odoacre muore nel 493. Il 476 è l'anno in cui egli depose l'ultimo imperatore romano d'occidente, Romolo Augustolo, mettendo di fatto fine all'impero.

⁷⁸ 1618-1648.

¹ Cfr. Johann Martin Chladenius, *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*, Leipzig, bey Friedrich Lanckischens Erben, 1742, p. 195, § 318 (ristampa: hrsg. von Lutz Geldsetzer, Stern-Verlag Janssen, Düsseldorf, 1969). Proprio a partire da questa distinzione, Chladenius sviluppa la teoria ermeneutica dei punti di vista. Da un lato sta il fatto, ad esempio una battaglia, dall'altro le rappresentazioni che persone diverse ne danno in funzione del loro diverso punto di vista sia 'fisico' (la retroguardia non vede come chi sta in prima linea) sia legato alla diversa funzione svolta (ad esempio: un generale, un fante, un ufficiale, un comandante nemico, eccetera). Chladenius (1710-1759) insegnò teologia, eloquenza e poesia presso l'ateneo di Erlangen.

² Ad esempio 239b.

³ Cfr. ad esempio Wilhelm Gottlieb Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, Leipzig, bei Johann Ambrosius Barth, 1798-1819, 11 voll. (ristampa: Bruxelles, 1969-1974), vol. III, pp. 25 sgg.

⁴ Il *Compendio di storia della filosofia* di Tennemann uscì in terza edizione nel 1820 a Lipsia, a cura di Amadeus Wendt. La prima edizione è del 1812. La quinta edizione, pubblicata nel 1829, fu tradotta in francese da Victor Cousin. Per un orientamento generale sugli storici della filosofia menzionati in questo capitolo da Hegel, in italiano si può consultare *Storia delle storie generali della filosofia*, a cura di Giovanni Santinello e Gregorio Piaia, vol. 2, Brescia, La Scuola, 1979; voll. 3 e 4.1, Padova, Editrice Antenore, 1988 e 1995.

⁵ La prima edizione inglese è del 1655.

⁶ «E non [...] cristianesimo», così Hc. Gr: «e la verità si lasciasse scovare solo nel cristianesimo».

⁷ Così Gr chiarisce Pi. Sulla filosofia 'germanica' (la filosofia moderna, nata dopo la Riforma) cfr. *supra*, p. 52, nota 61 e p. 57, nota 70.

⁸ In realtà i cinque volumi più un sesto di Appendice escono tra il 1742 ed il 1747. Nel 1767 uscì una seconda edizione.

⁹ *Spirito della filosofia speculativa*.

¹⁰ Ossia *Dialogorum Platonis argumenta*, 1786.

¹¹ Integrazione di G/J.

¹² *Manuale di storia della filosofia*.

¹³ Da qui a fine capoverso integro Gr con Lö.

¹⁴ *Storia della filosofia*.

¹⁵ I volumi pubblicati sono undici, il dodicesimo è annunciato nella prefazione dell'undicesimo (uscito nel 1819 e non nel 1817), ma non poté essere realizzato in seguito alla morte dell'autore.

¹⁶ «Solo fino [...] antica», così Gr. Lö: «Il lavoro consiste quasi solo nel trascrivere. Anche le opere di Descartes e di Spinoza sono tradotte in tedesco in modo letterale. Questo non può valere per la filosofia antica». Delle opere di Spinoza, sino al 1825-1826, esistevano diverse versioni tedesche (nessuna integrale) relative per lo più all'*Etica* ed al *Trattato teologico-politico*. Ad esempio i due volumi a cura di Hermann Ewald Schack (1745-1824) con il titolo di *Spinoza's Philosophische Schriften*, Gera, 1787 (I vol.) e 1790 (II vol.). Il *Trattato* fu tradotto sia nel 1805, Stuttgart – poi: 1806, a cura di Carl Philipp Conz (1762-1827) –, sia nel 1826, München, a cura di J.A. Kalb, in entrambi i casi con il titolo di *Theologisch-Politische Abhandlungen*. Due versioni dell'*Etica* (la seconda con una scelta di lettere) apparvero rispettivamente a Francoforte ed a Lipsia nel 1744 con il titolo di *Sittenlehre*, ed a Berlino ed a Stettin nel 1812 con il titolo di *Ethik*. Vi è infine una raccolta di scritti filosofici e politici pubblicata a Lipsia nel 1785 sotto il titolo di *Zwei Abhandlungen über die Kultur des menschlichen Verstandes und über die Aristokratie und Demokratie*. Molte di meno furono le versioni da opere cartesiane, di cui comincia ad esservi significativa traccia solo dopo il 1860.

¹⁷ *Compendio di storia della filosofia*.

¹⁸ *Manuale di storia della filosofia*.

¹⁹ «Vi si trova», integrazione di G/J.

²⁰ «Il metodo erudito», così Gr.

²¹ «Il punto [...] letterario», così Lö.

²² Hegel si riferisce alla storia romana di Livio (*Ab urbe condita libri*); in particolare, per l'aspetto morale dell'ispirazione liviana, cfr. premio, 9-10.

La filosofia orientale

¹ Allusione ad un episodio del *Rāmāyana*. Hegel lo cita anche nella sua recensione ad uno scritto del 1826 di Wilhelm von Humboldt sulla Bhagavadgītā, apparsa sugli «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik», 1827, ora in Georg Wilhelm

Friedrich Hegel, *Berliner Schriften*, hrsg. von Johannes Hoffmeister, Hamburg, Meiner, 1956, pp. 85-154, pp. 137 sgg. (traduzione italiana in *Due scritti berlinesi su Solger e Humboldt*, a cura di Giovanna Pinna, Napoli, Liguori, 1990, pp. 113 sgg.). Cfr. anche *Rāmāyana*, I, 2, 21-37 (traduzione inglese *The Rāmāyana of Valmiki*, a cura di Robert Goldman, Princeton, New Jersey, Princeton UP, 1984-1994, 4 voll.).

² Integrazione di G/I.

³ Principio che sta alla base dello zervanismo, tendenza religiosa antica contigua allo zoroastrismo e che ne eviterebbe il dualismo ponendo Zurvan Akarana come figura primordiale, dalla quale avrebbero avuto origine sia il bene (Ormazd) sia il male (Ahriman).

⁴ «Nei [...] Cristo», così Pi. Gr: «nei primi secoli del cristianesimo». Lō: «cent'anni prima di Cristo».

⁵ Rendo con 'cultura e civiltà' «Ausbildung» (Pi e Gr) e «Kultur» (Hc ed Lō).

⁶ Confucio (551-479 a.C.) non ha lasciato scritti: Hegel si riferisce alla tradizione confuciana ed allude a fonti pubblicate in Francia ed in Inghilterra dalla fine del XVII secolo in poi. Il lettore italiano può consultare: *Testi confuciani*, traduzione dal cinese di Fausto Tomassini, introduzione di Lionello Lanciotti, Torino, UTET, 1974, che reca anche la biografia di Confucio tratta dallo Shi Chi (circa II secolo d.C.).

⁷ *The Works of Confucius*, a cura di Joshua Marshman, Serampore, 1809, con testi in cinese e traduzione inglese.

⁸ Le asserzioni di Hegel non sono tutte facilmente riscontrabili ed in qualche caso non sono esatte. In particolare sembra che egli abbia confuso il libro Yi o Yi Jing con opere rituali. Sue fonti sono tra l'altro: *Le Chou-King, un des livres sacrés des Chinois [...]. Ouvrage recueilli par Confucius*, Paris, 1770; *Confucius Sinarum Philosophus*, Parisii, 1687. Secondo la leggenda, Fu Xi, primo imperatore, inventò il trigramma. L'origine di queste tradizioni sta fra la dinastia Shang (1765-1123 a.C.) e la dinastia Zhou occidentale (1122-771 a.C.). Il lettore italiano può consultare: *I Ching. Il libro della versatilità*, a cura della Fondazione Eranos, traduzione dal cinese di Rudolf Ritsema e di Shantena Augusto Sabbadini, Torino, Unione tipografico-editrice torinese, 1997. Nelle righe seguenti, per i 'principi della saggezza', seguo la trascrizione usata in questo testo.

⁹ Integrazione di G/I.

¹⁰ La *querelle* si svolse tra il 1663 ed il 1742 coinvolgendo diversi ordini religiosi missionari, tra cui naturalmente i gesuiti, e si concluse con una bolla papale non favorevole a questi ultimi. L'oggetto del contendere fu più culturale che metafisico (come Hegel afferma sulla base di fonti settecentesche costituite da libri di viaggio).

¹¹ Hegel tiene presente Jean-Baptiste-Joseph Delambre, *Histoire de l'astronomie ancienne*, Paris, 1817.

¹² In realtà si sarebbe verso il V secolo d.C. L'era di Vikramāditya, 'sole di eroismo' (titolo di diversi re), si riferisce principalmente a Candragupta II, identificabile sia con una figura leggendaria, sia con un personaggio storico. La prima è quella del Vikramāditya di Ujjain, mecenate (raccolse intorno a sé poeti e letterati tra cui le 'nove gemme', di cui si sa ben poco) e fondatore dell'era Vikrama che inizierebbe il 58 a.C. Il secondo governò (circa) dal 380 al 413 d.C., contribuendo all'estensione territoriale dell'impero.

¹³ Henry Thomas Colebrooke, *On the Védas or Sacred Writings of the Hindus*, «Asiatick Researches», Calcutta, 1805, vol. VIII, pp. 369-476, è una delle principali fonti di Hegel sulla filosofia indiana. Accanto a Friedrich Schlegel, *Ueber die Sprache und Weisheit der Indier*, Heidelberg, 1808; e James Mill, *The History of British-India*, London, 1817. Come testi egli usa: *Institutes of Hindu Law*, Calcutta, 1794 (traduzione dal sanscrito) e due edizioni del *Rāmāyana* (l'una a cura di Joshua Marshman del 1806 e l'altra a cura di August Wilhelm Schlegel del 1829-1838, in 3 voll.). Colebrooke (1765-1837) svolse incarichi amministrativi in India tra il 1783 ed il 1814, il che gli fornì l'occasione di svolgere accurati studi sulla lingua sanscrita, nonché sui costumi e sulle tradizioni del paese, soprattutto quelle filosofiche e religiose.

¹⁴ London, 1827. Il titolo del lungo contributo di Colebrooke, diviso in quattro parti, è *On the Philosophy of the Hindūs*. Parte I, 21 giugno 1823, pp. 19-43; parte II, 21 febbraio 1824, pp. 92-118; parte III, 4 marzo 1826, pp. 439-466; parte IV, 3 febbraio 1827, pp. 549-579.

¹⁵ «Si divide in» è integrazione di G/I.

¹⁶ «Ed è» è integrazione di G/I.

¹⁷ Integrazione di G/I.

¹⁸ Più esattamente, Colebrooke afferma che i Kārikā sono la miglior presentazione (in versi) del sistema Sāṃkhya e che essi sono stati esposti in numerosi commentari. L'imprecisione dei richiami a Colebrooke continua anche nelle righe seguenti.

¹⁹ Per il punto 2, cfr. *infra*, p. 86.

²⁰ Probabilmente per errore Gr reca: «deistici».

²¹ «Vera»: Lō, Sv. «Scienza»: Pi, Hc, Gr.

²² In questo e nel seguente capoverso, Hegel s'avvale d'altre fonti dell'epoca, per lo più libri di viaggio, che narrano usi e costumi orientali.

²³ «Raggiungere [...] indiana», così Hc e Lō. Gr: «Il ritirarsi nel pensiero è tipico sia della religione sia della filosofia indiana. La filosofia si propone di raggiungere la beatitudine per mezzo del pensare, la religione per mezzo della meditazione». Pi: «In comune con la religione, la filosofia indiana ha il ritirarsi [nel pensiero], e lo scopo: la beatitudine».

²⁴ Quest'ultimo è un epiteto di Śiva.

²⁵ «Ciò che si è sviluppato» ed «è esistente» sono integrazioni di G/J.

²⁶ «Essa ha per» è integrazione di G/J.

²⁷ La polemica è svolta da Hegel anche nella *Scienza della logica* (prima parte dell'introduzione). Il bersaglio è qui Johann Gottfried Carl Kiesewetter, *Logik zum Gebrauch für Schulen*, Berlin, 1797, §§ 153 sgg., che s'ispira a Christian Wolff. Il nocciolo della critica sta nell'indifferenza di simili forme logiche rispetto al loro contenuto.

²⁸ Integrazione di G/J.

²⁹ Hegel segue sempre Colebrooke, *On the Philosophy of the Hindús* cit., p. 35.

³⁰ Per quest'immagine cfr. *supra*, p. 5, nota 2.

³¹ «È necessario» è integrazione di G/J.

³² «Dall'effetto [...] causa», così Pi. Gr: «Tale è l'indifferenza tra causa ed effetto».

³⁴ Hegel ricorre al latino *antecedens*.

³⁵ 45b-d.

³⁶ Per quanto Goethe conoscesse ed apprezzasse lo studio di Schulz (il cui tema non è esattamente quello menzionato da Hegel), esso non si trova nella *Morfologia*. Eccone i dati: Christoph Friedrich Ludwig Schultz, *Ueber physiologie Gesichts- und Farbenerscheinungen*, «Journal für Chemie und Physik», 16, 1816, pp. 121-157.

³⁷ Vi è in queste pagine un po' di confusione, in parte legata alle incessanti enumerazioni. In questo, e nei due capoversi che seguono, Hegel compie una digressione su Kaṇāda. Poi (da «Nella filosofia di Gotama») riprende a parlare di Gotama. «Il terzo [punto]» si ricollega all'elenco di cui nella seconda metà di p. 87. Quanto ai «dodici oggetti», di cui alla fine di p. 87, la lista si ferma al quarto.

³⁸ Colebrooke precisa: «La ventiquattresima ed ultima qualità è la facoltà [...] che comprende tre tipi: velocità, elasticità, immaginazione» (*On the Philosophy of the Hindús* cit., p. 111).

³⁹ Il testo di Colebrooke (vedi nota precedente) reca invece: immaginazione.

⁴⁰ «La quale [...] accidentalità», combino selettivamente Gr con Pi.

⁴¹ «Con riguardo alla domanda» è integrazione di G/J.

⁴² «Il contenuto [...] stesso», così Hc. Gr: «nella filosofia indiana l'idea non è diventata oggettiva». Lō: «nella filosofia indiana è oggettivo ciò che è esteriore».

Il primo periodo: la filosofia greca

¹ Hegel si riferisce alle filosofie orientali (cfr. *supra*, pp. 65 sgg.). Nell'escludere il pensiero orientale (ebraico compreso) dalla storia della filosofia vera e propria, egli concorda con Dieterich Tiedemann, *Geist der spekulativen Philosophie*, Marburg, in der neuen Akademischen Buchhandlung, 1791-1797, 6 voll. + indici (ristampa: Bruxelles, 1969), vol. I, e con Wilhelm Gottlieb Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, Leipzig, bei Johann Ambrosius Barth, 1798-1819, 11 voll. (ristampa: Bruxelles, 1969-1974), vol. II, e polemizza con una lunga tradizione, incarnata in area tedesca, ad esempio, da Ast (*Grundriß einer Geschichte der Philosophie*, Landshut, bey Joseph Thomann, 1807. II edizione ampliata 1825).

² In queste pagine che introducono la filosofia greca, Hegel si serve ripetutamente del termine *Heimat* e derivati (ad esempio, poco sotto: *Geist der Heimatlichkeit*, 'spirito patriottico'), che, non esistendo un corrispettivo italiano, ho reso con 'patria' o 'casa'. *Heimat* (*Heim* vale 'casa', 'focolare') designa il luogo dove si è nati e cresciuti, dove si hanno gli affetti e dove ci si sa sicuri e protetti, appunto come, in senso lato, a casa propria. Non è una denominazione strettamente geografica o amministrativa, né tantomeno sociale, politica o etnica (comune, città, regione, Stato, popolo), indica invece l'ambiente, la comunità, dai confini vaghi e mutevoli ma non indeterminati, entro cui mi riconosco e sono riconosciuto sul piano linguistico, etico, affettivo, culturale in genere. Esso dunque si distingue da *Vaterland*, che è il sostantivo utilizzato per significare la patria in accezione storica e politica (cfr. *infra*, p. 103, nota 17 e *passim*). Hegel vuol richiamare l'attenzione sulle fondamenta greche della civiltà che caratterizza l'intera Europa moderna.

³ Hc ed Lō: «l'indole germanica». Pi: «l'Europa». Hegel si riferisce all'Europa moderna, uscita dalla Riforma, e, parallelamente, al processo di costituzione degli Stati nazionali ed alla nascita della nuova scienza e della nuova filosofia, processi alle cui fondamenta pone la raccolta dell'eredità greco-romana da parte dei popoli 'barbari'.

⁴ *Geist der Heimatlichkeit*, lo spirito d'appartenenza ad una comunità che sentiamo amica ed indispensabile alla nostra soddisfazione. Cfr. *supra*, p. 93, nota 2.

⁵ Hegel si riferisce all'opera di Esiodo ed ai miti di Prometeo e Demetra.

⁶ *Intellektuelle Welt*.

⁷ In questo capoverso (e nelle righe che seguono) Hegel usa il termine 'periodo' come sinonimo di 'parte': lo si tenga

presente consultando l'indice, e, in questa pagina, il titolo di 'parte prima'.

⁸ Non sono esattamente le parole d'Aristotele: cfr. *Metafisica* 984a-984b.

⁹ Integrazione di G/J.

¹⁰ Per la partizione geografica del pensiero greco, cfr. Diogene Laerzio, *Vite* I 13-15, il quale però non la limita ai presocratici.

¹¹ Intorno alla metà del VI secolo a.C. Creso, al quale si fa cenno qualche riga sotto, è l'ultimo re di Lidia, famoso per la sua ricchezza. Egli, dopo aver assoggettato le città greche, fu scalzato dall'ascesa persiana: conquista di Sardi da parte di Ciro nel 546 a.C. Cfr. Erodoto, *Storie* I 26 sgg., 74, 169.

¹² Cfr. *Vite*, *passim* ed in particolare I 13 e 41. Oltre ai quattro menzionati nelle *Vite*, vi sarebbero Periandro, Cleobulo e Chilone. In aggiunta si nominano anche: Aristodemo, Pamfilo, Anacarsi.

¹³ *Storie* I 170. Però Erodoto parla dell'assoggettamento persiano, non di quello effettuato da Creso.

¹⁴ *Vite* I 53 sgg.

¹⁵ Leggendaria re d'Atene.

¹⁶ *Vite* I, *passim* («Laerzio» è integrazione di G/J). Basti qui ricordare il celeberrimo «conosci te stesso», attribuito a Talete.

¹⁷ In questo caso: *Vaterland*, e non *Heimat*, poiché s'intende la patria in senso politico e militare, lo Stato. Cfr. *supra*, p. 93, nota 2.

¹⁸ È un errore (presente in Gr e Lö). Forse Hegel pensava a Diogene Laerzio, *Vite* IX 71.

¹⁹ *Storie* I 30 sgg.

²⁰ Integrazione di G/J.

²¹ *Metafisica* 983b.

²² Hegel sta sempre parafrasando il primo libro della *Metafisica* 983b sgg.

²³ In quest'ultimo periodo combino liberamente Gr con Hc e Pi.

²⁴ *Del cielo* 303b.

²⁵ Cfr. Pseudo-Plutarco, *De placitis philosophorum* V 19 4, e Plutarco, *Simposio* VIII 4.

²⁶ *Metafisica* 988b.

²⁷ Ivi, 984a.

²⁸ Così Lö e Pi (che omette la parentesi con il greco).

²⁹ Così Hc e Gr (che omette la parentesi con il greco). Sv: «*das ὑποκείμενον*».

³⁰ «Talete di Mileto affermò che l'acqua fosse il principio delle cose e che Dio fosse la mente che forma tutte le cose dall'acqua». Il passo è posto sulla bocca di Velleio, il portavoce del punto di vista epicureo.

³¹ Integrazione di G/J.

³² Cfr. tra l'altro, Platone, *Fedone* 97b sgg.; Aristotele, *Metafisica* 984b.

³³ *De natura deorum* I 18 sgg.

³⁴ *Vite* I 24.

³⁵ I calcoli non tornano del tutto. Infatti, secondo Hegel, Pitagora nasce verso il 580 a.C. e Talete muore nel 543.

³⁶ *Vite* VIII 45.

³⁷ Cfr. *ivi*, I 119.

³⁸ Cambise sconfisse l'Egitto nel 525 a.C., riducendolo a provincia dell'impero persiano.

³⁹ Integrazione di G/J.

⁴⁰ Diogene Laerzio, *Vite* VIII 8.

⁴¹ «Non» e «raggiungere» sono integrazioni di G/J.

⁴² *De vita Pythagorae*. Hegel ne possedeva un'edizione stampata ad Altdorf nel 1610. Malchus è un altro nome di Porfirio. Di un'altra vita di Pitagora è autore Giamblico. Su Pitagora, Hegel tiene presente anche Diogene Laerzio (VIII).

⁴³ Giamblico, *De vita Pythagorica* VIII 36. Cfr. Malchus, *De vita Pythagorae* 25.

⁴⁴ «Con essi», così Gr, Lö e Pi (che esplicita: «con i suoi amici»). Hc: «con i suoi uditori». Sv: «con i suoi allievi».

⁴⁵ Vi si soffermano soprattutto le fonti neoplatoniche (cfr. *supra*, p. 113, nota 42).

⁴⁶ Probabile fraintendimento d'un passo di Giamblico, *De vita Pythagorica* XVII 72.

⁴⁷ Cfr. Diogene Laerzio, *Vite* VIII 39.

⁴⁸ La prima opinione è di Diogene Laerzio (*Vite* VIII 44). La seconda (che Hegel trova discussa in Tennemann, *Geschichte der Philosophie* cit., vol. I, pp. 413 sgg.) è di Pierre-Henri Larcher (1726-1812), traduttore e commentatore delle opere

d'Erodoto (Paris, 1786).

⁴⁹ Aristotele, *Metafisica* I e XIII; *Del cielo* II; *Dell'anima* I. Sesto Empirico, *Contro i matematici* IV, VII e X. Platone, *Timeo*, *passim*.

⁵⁰ *Metafisica* 986a.

⁵¹ Ivi, 987b.

⁵² Integrazione di G/J.

⁵³ *De vita Pythagorae*, §§ 46 sgg.

⁵⁴ Ivi, §§ 48 sgg. Moderatus visse nel I secolo d.C. e fu autore delle *Lezioni pitagoriche*, opera perduta.

⁵⁵ «D'altronde [...] soggetto», integro liberamente Gr con Lō.

⁵⁶ Cfr. Aristotele, *Metafisica* 987b. Di Platone, si può vedere *Parmenide* 130d sgg.

⁵⁷ *Metafisica* 1079b.

⁵⁸ Cfr. ivi, 986a.

⁵⁹ La fonte è Sesto Empirico, *Contro i matematici* X 261 sgg.

⁶⁰ *Metafisica* 987b.

⁶¹ *Del cielo* 268a.

⁶² Per il 'tre volte santo', cfr. *Isaia* 6,3. Si veda anche *Salmi* 99,3-5-9.

⁶³ Tra gli altri, è menzionato da Aristotele (*Metafisica* 986a sgg.), il quale però, di contro ai pitagorici, gli dà del confusionario.

⁶⁴ *Contro i matematici* X 263 sgg.

⁶⁵ Integrazione esplicativa di G/J.

⁶⁶ Integrazione di G/J.

⁶⁷ Integrazione esplicativa di G/J.

⁶⁸ Si tratta d'una libera versione dall'*Aureum carmen* dei pitagorici. Cfr. anche Sesto Empirico, *Contro i matematici* IV 2.

⁶⁹ I quattro punti cardinali.

⁷⁰ «Nella congiunzione [...] identità», così Pi.

⁷¹ Cfr. Sesto Empirico, *Contro i matematici*, IV 3, p. 332, nota L di Johannes Albertus Fabritius alla sua edizione dell'opera (Leipzig, 1718).

⁷² Hegel segue i *Theologoumena arithmeticae*, edizione pubblicata a Lipsia nel 1817 a cura di Friedrich Ast e presente nella sua biblioteca.

⁷³ Aristotele è menzionato solo in Gr e Lō. In realtà si tratta sempre di Sesto Empirico, *Contro i matematici* X 277 sgg. Vedasi comunque *Metafisica* 989b sgg.

⁷⁴ Giamblico, *De vita Pythagorica* XXVI.

⁷⁵ «Ciò che determina» è integrazione di G/J.

⁷⁶ *Metafisica* 986a.

⁷⁷ Integrazione di G/J.

⁷⁸ Cfr. Aristotele, *Del cielo* 293a sgg.

⁷⁹ Si tratta in realtà d'un frammento (944) di Euripide. Cfr. i *Theologoumena arithmeticae* cit., 6, 14-20, che Hegel segue.

⁸⁰ Aristotele, *Del cielo* 290b. Cfr. però anche: Malchus, *De vita Pythagorae*, § 30.

⁸¹ L'inciso sta in Lō.

⁸² «Al [...] Pitagora», così Lō. A proposito di queste righe non è superfluo ricordare che Hegel è autore d'una *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum*, che gli valse l'abilitazione all'insegnamento (Jena, 1801).

⁸³ Lō: «nondimeno sarebbe interessante individuare la vera relazione».

⁸⁴ *Dell'anima* 404a.

⁸⁵ Ivi, 404b.

⁸⁶ Vedi nota seguente.

⁸⁷ Aristotele, *Dell'anima* 406b sgg., dove si richiama Platone, *Timeo* 34b sgg.

⁸⁸ Nell'omonimo dialogo platonico, Timeo racconta ciò che fece l'artefice del mondo. Qui 'Timeo' sta per 'dio', 'demiurgo'.

⁸⁹ Platone, *Timeo* 36b-d.

⁹⁰ *Tusculanae disputationes* I 38. Cicerone ironizza sul nome gentilizio del re Servio Tullio (VI secolo a.C.), il quale

sarebbe il capostipite della sua *gens*, la *gens Tullia*.

⁹¹ Così Hc. Gr: «innegabilmente». LÖ: «manifestamente».

⁹² *Dell'anima* 407b.

⁹³ *Grande etica* 1182a.

⁹⁴ Diogene Laerzio, *Vite* VIII 15 sgg.

⁹⁵ Integrazione di G/J.

⁹⁶ Aristotele, *Metafisica* 990a.

⁹⁷ Cfr. Diogene Laerzio, *Vite* VIII 14.

⁹⁸ Malchus, *De vita Pythagorae*, § 36. Ne parla anche Diogene Laerzio, *Vite* VIII 12.

⁹⁹ «È [...] Empirico», così Hc, sbagliando. «Sesto» è un'integrazione di G/J.

¹⁰⁰ Diogene Laerzio, *Vite* VIII 20 sgg. Ma anche Giamblico e Proclo.

¹⁰¹ Ossia paste, dolcetti, a forma di buoi.

¹⁰² *Metafisica* 986b.

¹⁰³ *Vite* IX 20.

¹⁰⁴ *Geographica* (*Geografia*) VI 1 1.

¹⁰⁵ *Academicae quaestiones* IV [Lucullus] 42 129 (cfr. in italiano: *Le dispute accademiche*, a cura di Raffaello Del Re, Milano, Mondadori, 1976, p. 264). Con riguardo a Parmenide e Zenone, Cicerone in realtà parla di 'filosofi eleatici', dopo aver menzionato Senofane quale fondatore della scuola megarica. Si veda però anche *Academicae quaestiones* IV [Lucullus] 42 74 (traduzione italiana *Le dispute accademiche* cit., p. 192) dove Parmenide e Senofane sono accomunati.

¹⁰⁶ *Metafisica* 986b.

¹⁰⁷ Platone, *Parmenide* 127a-c.

¹⁰⁸ *Vite* IX 21.

¹⁰⁹ Integrazione di G/J.

¹¹⁰ Nella cosiddetta *Tabula Cebetis* 2,25-30.

¹¹¹ *Teeteto* 183e; *Sofista* 217c.

¹¹² In realtà: Diogene Laerzio, *Vite* IX 28.

¹¹³ Neppure quanto segue riporta in modo fedele ciò che si desume dalla fonte: cfr. *ivi*, IX 26.

¹¹⁴ Il pronome è integrazione di G/J.

¹¹⁵ «Del resto [...] interessa», così Gr. Sv menziona Melisso. Cfr. Tennemann, *Geschichte der Philosophie* cit., vol. I, p. 190.

¹¹⁶ Sv: «Con la scuola eleatica ha inizio la filosofia in senso proprio».

¹¹⁷ «Grazie [...] mitologia» sta in Hc.

¹¹⁸ Christianus Augustus Brandis, *Commentationum Eleaticarum pars prima*, Altonae, 1813, che però di Parmenide, a differenza di quel che si afferma nel seguente capoverso, conta già centosessantadue versi.

¹¹⁹ *Contro i matematici* VII 111 sgg.

¹²⁰ *Commentarii in octo Aristotelis physicae auscultationis libros*.

¹²¹ Cfr. Brandis, *Commentationum Eleaticarum pars prima* cit., pp. 92 sgg.

¹²² Allusione ad una lettera di Spinoza a Jarig Jelles (2 giugno 1674), nella quale si afferma «determinatio negatio est», ma con riguardo alla nozione di figura (cioè di cosa finita, di corpo finito, di contro al carattere indefinito della materia nel suo complesso), che è qualcosa di determinato e dunque di negativo.

¹²³ *Enneadi* V 1,8.

¹²⁴ 128a-b.

¹²⁵ È uno scritto pseudoaristotelico, già all'epoca da qualche critico reputato tale. Cfr. *infra*, nota 127.

¹²⁶ *Metafisica* 986b.

¹²⁷ Hegel si riferisce allo scritto pseudoaristotelico citato nelle righe precedenti: *De Xenophane, Zenone, Gorgia* 974a sgg. L'attribuzione era effettivamente molto incerta tanto che oggi il titolo è stato così modificato: *De Melisso Xenophane Gorgia*. Sicché ciò che veniva considerato di Senofane è invece di Melisso; ciò che si reputava di Zenone è di Senofane.

¹²⁸ Hegel pensa alla teologia razionale medioevale e moderna, per la quale Dio è ente perfettissimo e realissimo, ente degli enti, come si dice qualche riga *infra*. Né bisogna dimenticare la ripetuta evocazione del pensiero di Spinoza.

¹²⁹ Gr reca: «dialettica». Hc e Pi: «ragionamento».

¹³⁰ «Da ciò che è particolare», così Pi.

¹³¹ 128a-b.

¹³² Diogene Laerzio, *Vite* VI 39; Sesto Empirico, *Schizzi pirroniani* [*Hypotyposes Pyrrhonicae*] III 66.

¹³³ Hegel riprende Aristotele, *Fisica* 239b.

¹³⁴ Il termine (che significa 'parole vuote') è già stato usato *supra* (p. 119) parlando di Pitagora. Aristotele lo usa nella *Metafisica* (1079b) e non a proposito dei paradossi di Zenone.

¹³⁵ *Matteo* 6,25.

¹³⁶ «Unico», così Pi.

¹³⁷ *Vite* IX 6. Quanto segue si riferisce a Diogene Laerzio, *Vite* IX, *passim*.

¹³⁸ «Proclo osserva» è integrazione di G/J, sulla base di Michelet 1833, vol. XIII, p. 329. Si vedano: Sesto Empirico, *Adversus mathematicos* VII 127, in *Opera*, a cura di Johannes Albertus Fabricius, Leipzig, 1718, p. 397, nota del curatore; Proclus, *Commentarium in Platonis Alcibiadem*, in *Opera*, a cura di Victor Cousin, Paris, 1821, vol. III, p. 115.

¹³⁹ In realtà si veda Diogene Laerzio, *Vite* II 22, dove Socrate risponde ad una domanda di Euripide su Eraclito. Cfr. Aristone di Ceo, fr. 30, in *Die Schule des Aristoteles*. Texte und Kommentar, hrsg. von Fritz Wehrli. Heft VI. *Lykon una Ariston von Keos*, zweite, ergänzte und verbesserte Auflage, Basel-Stuttgart, Schwabe und Co, 1968, p. 43.

¹⁴⁰ *Retica* 1407b.

¹⁴¹ Per l'influenza di Eraclito su Platone, Hegel si richiama ad Aristotele, *Metafisica* 987a sgg., ed a Diogene Laerzio, *Vite* III 6. Quanto alle opere di Platone si vedano: *Sofista* 242d-e; *Cratilo* 402a, 413b-c; *Simposio* (*Convivio*) 187a; *Teeteto* 152d-e, 160d.

¹⁴² Rilievo già effettuato da Jacobus Bruckerus (*Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, Lipsiae, Literis et impensis Bern. Christoph. Breitkopf, 1742-1747, 5 voll. + Appendice, vol. I, pp. 1223 sgg., II edizione 1767), e da Tiedemann (*Geist der spekulativen Philosophie* cit., vol. I, pp. 371 sgg.). A tal proposito sono da richiamare due scritti d'Ippocrate: *Carni e Regime*.

¹⁴³ Cfr. Simplicius, *Commentarii in octo Aristotelis physicae auscultationis libros*, VIII 8; e Platone, *Cratilo* 402a.

¹⁴⁴ Cfr. Aristotele, *Metafisica* 1010a.

¹⁴⁵ *Del cielo* 298b.

¹⁴⁶ *Metafisica* 988b sgg.

¹⁴⁷ *Scienza della logica*, libro I, sezione I, capitolo I, punto C.

¹⁴⁸ «L'intelletto [...] tale», integro Gr con He e Lō.

¹⁴⁹ Pseudo-Aristotele, *De mundo*, 396b.

¹⁵⁰ *Contro i matematici* IX 337.

¹⁵¹ *Simposio* 187a.

¹⁵² Aristotele, *Metafisica* 984a; *Fisica* 205a. Diogene Laerzio, *Vite* IX 7 sgg. Sesto Empirico, *Contro i matematici* IX 360; X 233 e *passim*. Si tengano presenti anche i manuali di Tiedemann (*Geist der spekulativen Philosophie* cit., vol. I, p. 201), Tennemann (*Geschichte der Philosophie* cit., vol. I, p. 216) ed Heinrich Ritter, *Geschichte der Jonischen Philosophie*, Berlin, bei T. Trautwein, 1821, pp. 88 sgg.

¹⁵³ «Il fuoco [...] processo»: tengo conto anche di Lō e Pi.

¹⁵⁴ Integrazione di G/J.

¹⁵⁵ In realtà si tratta di Clemente Alessandrino, *Stromata* V 104 2.

¹⁵⁶ Per questo termine, in verità non eracliteo, cfr. Diogene Laerzio, *Vite* IX 9.

¹⁵⁷ *Dell'anima* 405a.

¹⁵⁸ *Stromata* VI 17 2.

¹⁵⁹ Cfr. Diogene Laerzio, *Vite* IX 8.

¹⁶⁰ Cfr. Sesto Empirico, *Contro i matematici* VII 126 sgg.

¹⁶¹ Ivi, VII 127 sgg.

¹⁶² Hegel si richiama ad una nota di Johannes Albertus Fabricius agli *Schizzi pirroniani* di Sesto Empirico (III 230, p. 185, nota c, edizione citata *supra*, p. 147, nota 138).

¹⁶³ Friedrich Wilhelm Sturz (1762-1831), grecista, autore d'un celebre lessico senofonteo (Leipzig, 1801-1804), dal 1785 professore ordinario di filologia a Lipsia.

¹⁶⁴ Amedeo Peyron (1785-1870), torinese, orientista e filologo classico, curatore degli *Empedoclis et Parmenidis Fragmenta*.

¹⁶⁵ Vol. 1, Berlin, 1807. Il titolo è *Herakleitos der dunkle von Ephesos*, confluito poi nelle opere complete di Schleiermacher (*Sämtliche Werke*, Berlin, 1838, vol. 2). Integro i più scarsi dati forniti da Hegel.

- ¹⁶⁶ Georg Friedrich Creuzer (1771-1858), cfr. *supra*, p. 44, nota 52.
- ¹⁶⁷ Non se ne sa niente.
- ¹⁶⁸ Modello di diligenza, d'operosità.
- ¹⁶⁹ Per Empedocle, Hegel ha presente soprattutto Diogene Laerzio, *Vite* VIII 50 sgg.
- ¹⁷⁰ La LXXVII Olimpiade si svolse dal 472 al 469 a.C. Qui la confusione delle fonti in relazione all'anno di nascita di Empedocle ed all'epoca della sua fioritura si somma ad una svista di Hegel.
- ¹⁷¹ Integrazione di G/J.
- ¹⁷² *Metafisica* 984b sgg.
- ¹⁷³ Ivi, 988b.
- ¹⁷⁴ «Il principio del bene», così Lö, che specifica Hc.
- ¹⁷⁵ *Metafisica* 985a.
- ¹⁷⁶ Integrazione di G/J; come i seguenti «ma», «essi» ed «anche».
- ¹⁷⁷ *Contro i matematici* IX 10.
- ¹⁷⁸ Cfr. Aristotele, *Dell'anima* 404b; *Metafisica* 1000b. Dell'anima in relazione agli elementi empedoclei discorre Fabricius nel suo commento a Sesto Empirico, *Adversus mathematicos*, VII 92 (cit. *supra*, p. 147, nota 138).
- ¹⁷⁹ *Vite* IX, *passim*. Hegel attribuisce a Diogene Laerzio una tradizione moderna (Pierre Bayle nella sua voce *Abdera* del *Dictionnaire*). In genere, in queste righe, Hegel s'ispira più agli storici suoi contemporanei (Ritter, Tennemann, Tiedemann) che direttamente alle fonti antiche usate in precedenza. Abdera non è sul Mar Nero (Ponto Eusino), bensì in Tracia, sulla costa dell'Egeo (come reca correttamente l'edizione Michelet).
- ¹⁸⁰ Ordinamento [del mondo].
- ¹⁸¹ Hegel pensa alla 'filosofia logica' per antonomasia, la sua *Scienza della logica* (1812-1816).
- ¹⁸² L'esistenza in senso empirico, *Dasein*.
- ¹⁸³ Proposizione presente solo in Lö.
- ¹⁸⁴ «Legge [...] simili», così Pi. «Ad esempio [...] legge», così Hc.
- ¹⁸⁵ Cfr. Aristotele, *Della generazione e della corruzione* 325a.
- ¹⁸⁶ *Geschichte der Philosophie* cit., vol. I, p. 261.
- ¹⁸⁷ Cfr. Sesto Empirico, *Contro i matematici* VII 135.
- ¹⁸⁸ Petrus Gassendus, *Epicuri philosophiae tomus primus*, III edizione, Lugduni, 1675.
- ¹⁸⁹ *Metafisica* 985b. Si veda anche *Della generazione e della corruzione* 314a sgg.
- ¹⁹⁰ *Del senso e dei sensibili* 442a sgg.
- ¹⁹¹ «È il difetto [...] percepibile», così Lö.
- ¹⁹² *Vite* IX 31 sgg.
- ¹⁹³ Cfr. *Metafisica* 984b sgg. Le citazioni di Hegel non sono letterali. Per il grande apprezzamento d'Anassagora si veda invece: Platone, *Fedone* 97b sgg.
- ¹⁹⁴ Criterio storiografico già operante in Diogene Laerzio, il quale a sua volta si richiama a Sozione di Alessandria, autore (all'inizio del II secolo a.C.) della *Successione [Διαδοχή] dei filosofi*, dove sostiene la doppia genesi della filosofia (ionica ed italica), basandone poi la continuità sulla serie ereditaria dei filosofi.
- ¹⁹⁵ *Über die Sagen von Hermotimos aus Klazomenae. Ein kritischer Versuch*, «Beyträge zur Geschichte der Philosophie», 1798, pp. 58-147. Per una svista Hegel dice «Magazin».
- ¹⁹⁶ Cfr. *Metafisica* 984b. Anche in questo caso Hegel non riporta fedelmente le parole di Aristotele.
- ¹⁹⁷ La precisazione sta solo in Pi e potrebbe essere erranea.
- ¹⁹⁸ Cfr. Plutarco, *Vite parallele. Pericle, passim*.
- ¹⁹⁹ «Ai quali» è integrazione di G/J.
- ²⁰⁰ Cfr. Diogene Laerzio, *Vite* II 12 sgg. (che parla della condanna in contumacia) e Plutarco, *Vite parallele. Pericle* 32.
- ²⁰¹ Poco *supra*, p. 158, a proposito d'Empedocle.
- ²⁰² Integrazione di G/J.
- ²⁰³ *Dasein*.
- ²⁰⁴ *Dell'anima* 404b sgg.; cfr. anche *Fisica* 250b.
- ²⁰⁵ 97b sgg.
- ²⁰⁶ *Metafisica* 989a. Hegel nelle righe seguenti tiene presente anche: *Del cielo* 302a sgg.; *Metafisica* 984a; *Fisica* 187a sgg.,

e 250b. Quanto alle 'omeomerie', non è un'espressione propria d'Anassagora, bensì aristotelica e postaristotelica.

²⁰⁷ «Ad esempio [...] metalli», così solo Gr. L'asserzione, presente anche nell'*Enciclopedia*, § 330, è senza fondamento (lo era già all'epoca di Hegel, seppur da poco).

²⁰⁸ Cfr. Aristotele, *Fisica* 187b.

²⁰⁹ Allusione forse più agli eruditi, ad esempio ai curatori dei frammenti dei presocratici (richiamati nelle pagine precedenti), che agli storici della filosofia, colleghi di Hegel. Cfr. *supra*, pp. 156-157.

²¹⁰ Pi, Hc, Gr, Sv riportano 'periodo', mentre Gr e Lō si servono anche del più proprio 'sezione'. Come ho già osservato nell'introduzione, la terminologia relativa alla scansione cronologica non è omogenea.

²¹¹ *Bildung*.

²¹² «In se stessa [...] doveri», integro in parte Gr con Pi ed Hc.

²¹³ 310a sgg.

²¹⁴ Non si tratta d'una citazione letterale, ma d'una sintesi relativa allo scopo della topica aristotelica. Cfr. comunque Aristotele, *Retorica* 1358a.

²¹⁵ Platone, *Protagora* 314b sgg.

²¹⁶ Ivi, 318a sgg.

²¹⁷ Johann Wolfgang Goethe, *Gli anni di peregrinazione di Wilhelm Meister*, I parte, 1821, capitolo 10, dove si parla appunto dell'*Ehrfurcht*.

²¹⁸ Platone, *Protagora* 324d sgg.

²¹⁹ Ivi, 327a sgg.

²²⁰ Hegel ne discute anche nei manoscritti del 1820 e 1823 (posti in Appendice). In queste righe, che ricordano l'origine sofistica di molta letteratura improntata all'edificazione o rivolta contro la filosofia, traspare una polemica con una significativa parte della controversia protestante moderna (oltre che cattolica romana) la quale, per rinsaldare la fede nei credenti e l'autonomia di essa nei confronti della ragione (della quale si sottolineano i limiti), non esita a tessere l'elogio del dubbio scettico o della 'dotta ignoranza' quando si tratti delle conoscenze profane.

²²¹ «In Grecia [...] consuetudine», tengo conto anche di Pi e Sv.

²²² Diogene Laerzio, *Vite* IX 50 sgg.

²²³ Cfr. Plutarco, *Vite parallele. Pericle* 36.

²²⁴ Come anche in altri casi, questa data (riportata solo in Gr) è incongrua. Non è nota la fonte alla quale Hegel attinge.

²²⁵ «D'un libro» è integrazione di G/J.

²²⁶ Quest'ultima osservazione si legge anche in Tiedemann, *Geist der spekulativen Philosophie* cit., vol. I, p. 352.

²²⁷ Diogene Laerzio, *Vite* IX 51.

²²⁸ Cfr. Sesto Empirico, *Schizzi pirroniani* I 217 sgg.; ed anche Platone, *Teeteto* 152b sgg.

²²⁹ 153d sgg.

²³⁰ È da vedere un passo della prima edizione della *Critica della ragion pura*, escluso dalla seconda, e precisamente il punto 3 della sezione (*Abschnitt*) II, del II capitolo (*Hauptstück*), del I libro (*Analitica dei concetti*), della prima partizione (*Abteilung*: l'analitica trascendentale) (A108 sgg.).

²³¹ *Bibliotheca historica* XII 53. Per Gorgia, Hegel tiene presente anche Diogene Laerzio, *Vite* VIII 58. Nonché Tiedemann e Tennemann.

²³² *Contro i matematici* VII 65 sgg.

²³³ Per questo scritto, cfr. *supra*, p. 138, nota 127.

²³⁴ *Geist der spekulativen Philosophie* cit., vol. I, p. 362.

²³⁵ Cfr. ivi, vol. I, p. 363; Tennemann, *Geschichte der Philosophie* cit., vol. I, p. 363.

²³⁶ *Einfall* designa un'idea improvvisa, irriflessa ed 'istintiva', frutto della propria mente, anche se occasionata dall'esterno.

²³⁷ Cfr. *infra*, pp. 540-545.

²³⁸ Diogene Laerzio, *Vite* III 56.

²³⁹ Di cui si sa quel poco tramandato dai *Memorabilia* di Senofonte (II 1).

²⁴⁰ 219e sgg.

²⁴¹ Plutarco, *Vite parallele. Pericle* 7.

²⁴² Claus Harms (1778-1855) studiò teologia a Kiel, dove fu pastore. Le tesi di Harms furono pubblicate a Kiel nel 1817 (tre secoli dopo le tesi di Lutero, affisse a Wittenberg nel 1517). Al dibattito suscitato da esse prese parte anche Schleiermacher.

²⁴³ Cfr. alcuni frammenti del *Lyceum der schönen Künste* (Berlino, 1797), poi confluiti in «Athenaeum» I 2, Berlino, 1798,

Fragmente, dove Schlegel parla del Witz in rapporto alla filosofia. In italiano si veda: Friedrich Schlegel, *Frammenti critici e poetici*, a cura di Michele Cometa, Torino, Einaudi, 1998, sezione I, frammenti 42, 48, 108 (dal *Lyceum*); August Wilhelm Schlegel e Friedrich Schlegel, *Athenaeum 1798-1880*, a cura di Giorgio Cusatelli, Milano, Sansoni, 2000, in particolare frammento 220, p. 282. Una concezione contemporanea dell'ironia nota ad Hegel era anche quella di Karl Wilhelm Ferdinand Solger (1780-1819), *Erwin. Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst*, Berlin, in der Realschulbuchhandlung, 1815, poi a cura di Rudolf Kurtz: Berlin, Verlag von Wiegandt und Grieben, 1907 (p. 307 per la definizione d'ironia; traduzione italiana a cura di Marco Ravera, *Erwin: quattro dialoghi sul bello e sull'arte*, Brescia, Morcelliana, 2004). Hegel preferisce Solger a Schlegel in quanto fautore d'una nozione meno soggettivistica d'ironia, che finisce con il coincidere con l'arte stessa la quale è capace d'annullare la realtà con le sue raffigurazioni ideali. Si veda anche, di Hegel, *Solgers Nachgelassene Schriften und Briefwechsel* (1828), in Id., *Berliner Schriften*, hrsg. von Johannes Hoffmeister, Hamburg, Meiner, 1956, pp. 155-220 (traduzione italiana in *Due scritti berlinesi su Solger e Humboldt*, a cura di Giovanna Pinna, Napoli, Liguori, 1990, pp. 45-112). Il riferimento all'ironia è contenuto anche nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, edite a cura di Walter Jaeschke (Hamburg, Meiner, 1983, 1984, 1985, 3 voll.), vol. 1, p. 156 (traduzione italiana *Lezioni di filosofia della religione*, a cura di Roberto Garaventa e Stefania Achella, Napoli, Guida, 2003, p. 205).

²⁴⁴ Cfr. Johann Gottlieb Fichte, *Appellation an das Publikum*, Jena, Leipzig und Tübingen, 1799, p. 110, in *Gesamtausgabe* I, 5, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1977, pp. 415-453, p. 452 (traduzione italiana Johann Gottlieb Fichte, *Appello al pubblico*, a cura di Giovanni Moretto, in Id., *La dottrina della religione*, Napoli, Guida, 1989, pp. 85-126).

²⁴⁵ Cfr. Platone, *Teeteto* 148d sgg.

²⁴⁶ «Forma socratica»: così Lö.

²⁴⁷ «La maniera [...] conversavano», così Hc.

²⁴⁸ 71d sgg.

²⁴⁹ Pesce che emette scariche elettriche capaci d'intontire.

²⁵⁰ *Tusculanae disputationes* V 10.

²⁵¹ *Haus- und Küchenphilosophie*. Proverbiale per 'filosofia da strapazzo'.

²⁵² Platone, *Menone* 81c sgg.

²⁵³ *Genesi* 2,23.

²⁵⁴ «Oggetto della metafisica», così Gr.

²⁵⁵ «Principio [...] natura», così Pi.

²⁵⁶ Aristotele, *Grande etica* 1182a.

²⁵⁷ Hc: *Erklärung*; Gr, Lö, Sv: *Kritik*, critica.

²⁵⁸ *Etica nicomachea* 1144b.

²⁵⁹ Integrazione di G/J.

²⁶⁰ IV 2 40.

²⁶¹ *Memorabilia* IV 4 12 sgg.

²⁶² Ivi, IV 2 11 sgg.

²⁶³ Hegel ha in mente la storiografia su Aristofane tra la seconda metà del Settecento ed il suo tempo. Voltaire espresse giudizi severi su Aristofane, mentre l'Illuminismo tedesco (Lessing, Mendelssohn) sostenne che Aristofane l'aveva più con i sofisti che con Socrate.

²⁶⁴ Aristofane, *Le nuvole*, vv. 144-154.

²⁶⁵ «Avvenimenti simultanei», così Pi e Gr. Lö aggiunge: «come accade nel *Guglielmo Tell*». Cfr. Friedrich Schiller, *Guglielmo Tell*, atto IV, scena II.

²⁶⁶ Platone, *Simposio* 220c.

²⁶⁷ I 8; II 1 e 2; IV 3 e *passim*.

²⁶⁸ La fonte è probabilmente Erodoto, *Storie* IX 36, qui però riportata in modo non preciso.

²⁶⁹ *Apologia di Socrate* 11 sgg.

²⁷⁰ Cfr. Platone: *Carmide* 164d sgg.; *Fedro* 229e; *Protagora* 343a sgg.

²⁷¹ *Apologia di Socrate* 29 sgg.

²⁷² Ivi, 20 sgg.

²⁷³ «Dal punto di vista [...] discorsi», integro Gr con Hc. In epoca moderna, il riferimento storico più significativo è al dibattito che ebbe luogo in Prussia circa il cosiddetto decreto Wöllner sulla religione (1788), con il quale si ribadiva che gli ecclesiastici, nell'espletamento delle loro funzioni, non potevano insegnare o predicare se non ciò che corrispondeva al simbolo della fede luterana, pena la perdita dell'ufficio.

²⁷⁴ *Geschichte der Philosophie* cit., vol. II, p. 41. A Tennemann Hegel oppone: Platone, *Apologia di Socrate* 35e sgg., e Diogene Laerzio, *Vite* II 42.

²⁷⁵ Platone, *Fedone* 59c sgg.

²⁷⁶ Hc: «la dialettica».

²⁷⁷ In margine: «Già nei sofisti troviamo il principio dell'interiorità, del ritorno in se stessi».

²⁷⁸ *Verfassung*, letteralmente: costituzione (politica), termine di cui Hegel fa un certo uso in queste pagine, ma che qui mi pare opportuno rendere diversamente. Per il suo (ampio) significato cfr. Carl Julius Bergius, *Preussen in staatsrechtlicher - Beziehung*, Münster, Deiters, 1843, II edizione ampliata e migliorata, p. 40 (I edizione 1838).

²⁷⁹ *Vite* II.

²⁸⁰ Da Diogene di Sinope (cfr. ivi, VI 24).

²⁸¹ L'aneddoto è riferito da Plutarco (*De fraterno amore* 439D) e da Stobaeus (*Sermones* CCIX) e, in età moderna, ripreso da Bruckerus (*Historia critica* cit., vol. I, p. 611). Il richiamo dell'espressione greca in parentesi (in Lö), potrebbe attestare che Hegel si rifà alla fonte, mentre nella prima edizione degli amici (Michelet 1833, vol. XIV, p. 132) sono citati i termini latini di Brucker (*verborum lenitate*): il che lascia intendere l'uso della fonte secondaria da parte di Michelet.

²⁸² *Vite* II 111 sgg. Peraltro Diogene Laerzio si limita a riferire.

²⁸³ *Confutazioni sofistiche*.

²⁸⁴ *Eutidemo* 272b sgg.

²⁸⁵ *Confutazioni sofistiche* 164b sgg.

²⁸⁶ Diogene Laerzio, *Vite* II 135. L'esempio successivo (concernente il cavolo) si trova ivi, II 119.

²⁸⁷ Riferimento non chiaro, e forse erroneo, contenuto solo in Gr.

²⁸⁸ Gr e Lö li attribuiscono erroneamente ad Aristotele. In realtà si veda Platone, *Eutidemo* 298d sgg.

²⁸⁹ Dyl Ulenspiegel o Till Eulenspiegel (con varianti francesi e nederlandesi) è il personaggio d'una tradizione (in questo caso letteraria) prima medioevale e poi rinascimentale, l'origine della quale sembra risalire alla zona di Braunschweig, e le cui grasse e strampalate avventure costituiscono quello che Joseph von Görres chiamò un *teutsche Volksbuch*, un libro che esprime lo spirito del popolo tedesco. Ad esempio l'opera inizia narrando che il protagonista fu battezzato tre volte quando nacque: in chiesa dal prete, cadendo in un torrente da un ponte (in braccio a sua madre che barcollava ubriaca), ed a casa quando, finalmente giuntovi, venne lavato in séguito alla caduta. Nel suo fugace accenno, Hegel contesta l'ispirazione etica del romanzo e ne sottolinea i caratteri giullareschi e triviali, contro la concezione romantica di Görres, che invece ebbe a scrivere: «L'inimitabile, grasso ed energico spirito contadinesco: un capitale di beffe e di scherzi che non cessa di rinnovarsi nella Banca nazionale, donde poi ciascuna generazione trae il suo interesse. Un autentico breviario domestico del burlesco che nel popolo non fa mai venir meno l'allegria dell'anima, la gioia e le risate sonore [...]. Nell'*Eulenspiegel* viene rappresentato lo spirito vagabondo che si mostra attivo presso tutte le classi sociali [...] compresi i principi [...] esso non appartiene a nessun uomo in esclusiva [...] personifica il vero e proprio mattacchione del popolo, in contrasto con il buffone di corte [...]. E così è giunto sino alla nostra epoca: però mentre i principi l'hanno già da tempo messo al bando come esagerato, il popolo non è stato della medesima opinione e non s'è fatto portar via il suo tribuno della plebe in berretto a sonagli» (*Die teutschen Volksbücher*, Heidelberg, 1807, poi Berlin, 1925, pp. 195 sgg.). L'interpretazione romantica e nazionale di Ulenspiegel dominò sino alla seconda guerra mondiale. Gli studi più recenti sottolineano, contro Görres, la natura erudita e colta del romanzo, diffuso tra gli umanisti e tra il clero ben più che tra il popolo (Reinhard Tenberg, *Die deutsche Till Eulenspiegel-Rezeption bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1996, pp. 28-29). Per la bibliografia delle edizioni e delle versioni in lingue moderne (nonché per l'attribuzione), cfr. Jelle Koopmans e Paul Verhuyck, *Ulenspiegel: de sa vie et des ses oeuvres*, Antwerpen-Rotterdam, de Vries-Brouwers, 1988.

²⁹⁰ In realtà, in latino, il sorite si chiama *acervalis*. Argomento 'cornuto' è un dilemma che ammette due soluzioni. Diogene Laerzio (*Vite* II 108) attribuisce la formulazione del sorite ad Eubulide. Hegel poteva leggerne in Cicerone, *Academicæ quaestiones* II [Lucullus] 16 49 (traduzione italiana *Le dispute accademiche* cit., p. 160).

²⁹¹ René-Antoine Ferchault de Réaumur (1683-1757), scienziato francese, elaborò una scala termometrica in ottantesimi, cosicché ottanta gradi designa il punto d'ebollizione dell'acqua alla pressione atmosferica registrabile al livello del mare. Mentre nella scala di Anders Celsius (1701-1744), ora adottata internazionalmente, l'ebollizione dell'acqua avviene a cento gradi.

²⁹² Integro Gr («più elevato») con Pi («più sostanziale»).

²⁹³ Hegel allude alle drammaturgie di Gotthold Ephraim Lessing e di Friedrich Nicolai, oltre che a Johann August Eberhard ed a Moses Mendelssohn. Naturalmente le idee di costoro non erano identiche. Ad esempio Lessing, nella *Drammaturgia d'Amburgo* (1767-1769), a differenza di Nicolai e Mendelssohn, sottolinea il carattere virtuoso delle passioni (pur piacevoli) che il teatro deve suscitare negli spettatori.

²⁹⁴ Cfr. Diogene Laerzio, *Vite* II 65 sgg.

²⁹⁵ Valerio Massimo, *Factorum et dictorum mirabilium libri novem*, VIII 9 (in externis 3), citato da Bruckerus, *Historia critica* cit. (vol. I, p. 600 e note). Cfr. anche Cicerone, *Tusculanae disputationes* I XXXIV 83.

²⁹⁶ ‘Autoctone’. Così Lö. In realtà la fonte usa un altro termine, con il medesimo significato: γηγενής, indigene (cfr. Diogene Laerzio, *Vite* VI 1).

²⁹⁷ Diogene Laerzio, *Vite* VI 8.

²⁹⁸ *Altdeutsche*, ‘altotedesco’, ‘tedesco all’antica’. Cfr. *supra*, p. XIX della mia Introduzione. Hegel allude soprattutto all’abbigliamento in voga durante la guerra d’Indipendenza (1813-1815) che, in chiave antifrancese, rinviava alla moda nazionale del XVI secolo. In genere, le autorità, per ragioni d’ordine pubblico, non accolsero di buon occhio il fenomeno, anche se tra i fautori dell’abbigliamento tradizionalistico v’erano personalità quali il principe ereditario Ludwig (1786-1868, futuro Ludwig I, re di Baviera). Per gli uomini (spesso studenti) il capo principale era costituito da una giacca comoda portata con il colletto aperto su pantaloni piuttosto ampi. In testa una larga berretta. La tinta era per lo più il nero (come le uniformi dei *Freikorps* durante la guerra). Cfr. Eva Maria Schneider, *Herkunft und Verbreitungsformen der «Deutschen Nationaltracht der Befreiungskriege» als Ausdruck politischer Gesinnung*, Dissertation, Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, 2002, 2 voll. (il primo di testo, il secondo d’illustrazioni).

²⁹⁹ La fonte di quanto segue, come pure di quel che precede sui cinici, è Diogene Laerzio, *Vite* VI, *passim*.

³⁰⁰ Ad Armodio ed Aristogitone gli ateniesi eressero un monumento in quanto martiri della causa antitirannica. Secondo quella che Tucidide svela come una leggenda, essi avrebbero ucciso Ipparco, venendo a loro volta uccisi dal di lui fratello Ippia (i due figli di Pisistrato che, dopo la morte di questi, avevano assunto il governo). Per Tucidide, dietro questo tirannicidio, mito fondante della democrazia greca, v’erano ragioni private. Infatti il tiranno era allora (514 a.C.) Ippia, e non Ipparco (fratello più giovane), il quale, in séguito all’attentato, inasprì la durezza del suo regime. Ippia fu deposto quattro anni dopo per iniziativa d’aristocratici guidati dagli Alcmeonidi, e così fu aperta la via alle riforme di Clistene ed alla democrazia. Di qui il mito.

³⁰¹ *Contro i matematici* IX 50 sgg. (corrispondente a: *Contro i dommatici* III, o a *Contro i fisici* I).

³⁰² Cfr. Diogene Laerzio, *Vite* III 29.

³⁰³ Atto II, scena 2.

³⁰⁴ Sull’impegno politico di Platone, cfr. la sua epistola VII.

³⁰⁵ Diogene Laerzio, *Vite* III 5.

³⁰⁶ Ivi, III 2; III 43 sgg.

³⁰⁷ Anche se per una correzione successiva, Gr e Lö recano giustamente il nome del matematico Teodoro (cfr. Ivi, III 6). Invece Pi ed Hc conservano l’erroneo dettato hegeliano: Diodoro.

³⁰⁸ Hegel poteva leggerne nella versione tedesca del *De sphaera et cylindro* d’Archimede, curata nel 1793 da Karl Friedrich Hauber, opera richiamata nella *Scienza della logica*, vol. I, libro I, sezione II, capitolo II, A, nota I. La rassegna delle soluzioni del problema relativo alla duplicazione del cubo si deve al commento che fece Eutocio d’Ascalona (V-VI secolo d.C.) del testo d’Archimede; tuttavia la soluzione che fa ricorso all’iperbole (ed alle parabole) non è di Platone, bensì di Menecmo, matematico allievo di Eudosso di Cnido, vissuto verso il 350 a.C.

³⁰⁹ Su questo punto, inclusi i rapporti con Dionisio (di cui si parla poco sotto), Hegel s’avvale naturalmente anche dell’epistola VII di Platone.

³¹⁰ Ad esempio *Le avventure di Telemaco* (1699) scritte da Fénelon (François de Salignac de la Mothe, 1651-1715) per il duca di Borgogna, del quale fu precettore, e ben note a Hegel.

³¹¹ Dione, illustre cittadino di Siracusa, amico di Dionisio con il quale in séguito s’imparentò.

³¹² Integrazione di G/J.

³¹³ «Un carattere di questa fatta» è integrazione di G/J.

³¹⁴ «Alla sua idea [...] Repubblica», integro Pi con Gr e con Lö.

³¹⁵ In realtà la fonte (Eliano, *Variae Historiae* II 42) non parla di proprietà privata, bensì d’uguaglianza, d’isonomia, tra i cittadini. Cfr. anche Diogene Laerzio, *Vite* III 23. «Essi» si riferisce ai greci ed in particolare, tra gli altri, agli arcadi, menzionati sotto. Cfr. anche le righe che seguono.

³¹⁶ Diogene Laerzio, *Vite* III 2, precisa: fino al primo anno della CVIII Olimpiade (348 a.C.). La fonte secondo la quale la morte sarebbe avvenuta il giorno del compleanno è Seneca, ripreso da Bruckerus, *Historia critica* cit., vol. I, p. 653.

³¹⁷ Cfr. Tennemann, *Geschichte der Philosophie* cit., vol. II, pp. 220 sgg.

³¹⁸ 40e sgg.

³¹⁹ *Repubblica* 439c sgg.

³²⁰ *Menone* 81c sgg.; *Fedone* 72e sgg.

³²¹ *Timeo* 47a sgg. Il riferimento alla ‘storia’ non compare nel testo platonico, che recita: «la nozione del numero e del tempo, e la ricerca intorno alla natura dell’universo» (traduzione di Cesare Giarratano, Bari, Laterza, 1950).

³²² *Repubblica* 369a sgg.; 472a sgg.

³²³ Dato il contesto, rendo con due termini diversi, ma complementari, l’intraducibile sostantivo *Bildung*.

- ³²⁴ Così Hc. Pi: «il movimento dei pensieri puri».
- ³²⁵ Platone, *Repubblica* 514b sgg.
- ³²⁶ Cfr. ivi, 509d sgg., dove tuttavia non compare la locuzione τὸ ὄντως ὄν.
- ³²⁷ *Menone* 81e sgg.
- ³²⁸ Il termine tedesco è *Erinnerung*. Platone parla di ‘anamnesi’.
- ³²⁹ 247c sgg.
- ³³⁰ 244a sgg.
- ³³¹ *Fedro* 246a sgg.
- ³³² Come fa Tiedemann, *Geist der spekulativen Philosophien* cit., vol. II, p. 163.
- ³³³ È il principio che Hegel trova in Spinoza, e poi in Schelling.
- ³³⁴ *Fedro* 246d sgg. «Senza colore e senza sentimento», nel testo platonico, non è detto dell’anima, bensì del suo oggetto.
- ³³⁵ Hegel allude alle critiche mosse a Fichte – da punti di vista diversi ma entrambi ispirati ad un’attitudine realistica – da Friedrich Heinrich Jacobi e da Carl Leonhard Reinhold.
- ³³⁶ Jean Paul [Johann Paul Friedrich Richter], *Clavis Fichtiana seu Leibgeberiana*, Erfurt, 1800, opera presente nella biblioteca di Hegel.
- ³³⁷ Cfr. Platone, *Protagora* 324d sgg.
- ³³⁸ Il riferimento è alla linea empiristica che dal *Saggio sull’intelligenza umana* (1689) di Locke conduce al *Trattato sulla natura umana* (1739) di Hume. Cfr. infra rispettivamente pp. 493 sgg., e pp. 518 sgg.
- ³³⁹ Platone, *Repubblica* 518c sgg. «È la nota» è integrazione di G/J.
- ³⁴⁰ *Vite* III 56.
- ³⁴¹ «Invece [...] avanti» sta in Sv.
- ³⁴² Cfr. Platone, *Repubblica* 507b; *Eutifrone* 6d; *Fedro* 265d-e; *Fedone* 78d sgg.
- ³⁴³ Cfr. Platone, *Menone* 72c sgg.
- ³⁴⁴ Si può pensare a *Fedone* 57a sgg.; *Fedro* 228d sgg.; *Simposio* 212c sgg.
- ³⁴⁵ Moses Mendelssohn, *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*, Berlin und Stettin, 1768 (II edizione ampliata; ora a cura di Dominique Bourel: Hamburg, Meiner, 1979), opera in possesso di Hegel. Quanto a Wolff si allude alla *Psychologia rationalis* del 1734.
- ³⁴⁶ Cfr. *Genesi* 3,18, che riferisce l’immagine alla condizione dell’uomo dopo la cacciata dal paradiso terrestre.
- ³⁴⁷ *Matteo* 19,16-22.
- ³⁴⁸ Integrazione di G/J.
- ³⁴⁹ Platone, *Teeteto* 151e sgg.
- ³⁵⁰ Platone, *Sofista* 258d sgg.
- ³⁵¹ Per quanto segue cfr. Platone, *Sofista* 237 sgg.; *Eutidemo* 285d sgg.; *Teeteto* 151e sgg.
- ³⁵² Cfr. *Sofista* 241d.
- ³⁵³ *Fedone* 78d. Si veda anche: *Repubblica* 511c; *Fedro* 247e.
- ³⁵⁴ L’integrazione, da me posta tra parentesi, è in Lō. Cfr. *Sofista* 256d sgg.
- ³⁵⁵ Cfr. *Sofista* 259c-d.
- ³⁵⁶ Hegel riprende quanto già argomentato nei due precedenti capoversi. Oltre ai riferimenti già forniti, cfr. anche Platone, *Filebo* 14c sgg.; *Sofista* 251b sgg.
- ³⁵⁷ Cfr. soprattutto 11b-c; 24a sgg.
- ³⁵⁸ «Infatti esso [...] metafisica», integro Gr con Hc.
- ³⁵⁹ Cfr. *Filebo* 23d; *Sofista* 255b, 256a.
- ³⁶⁰ «Al posto di [...] antichi», integro Gr con Hc.
- ³⁶¹ *Filebo* 26e sgg.
- ³⁶² Platone, *Parmenide* 127a-c.
- ³⁶³ Ivi, 135c-e.
- ³⁶⁴ Cfr. *supra*, p. 8.
- ³⁶⁵ Platone, *Parmenide* 135e.
- ³⁶⁶ Ivi, 135e-136c.

367 «La quale [...] altro», integro Gr con Lō.

368 Così Hc.

369 Così Gr e Lō.

370 *In Platonis thelogiam libri sex* I 7. Hegel ne possedeva un'edizione edita a Francoforte nel 1618. Su Proclo vedi *infra*, pp. 384 sgg.

371 142b-c.

372 «Le nozioni [...] *Timeo*», integro Gr con Hc.

373 *Timeo* 29d sgg.

374 Ad esempio in Omero ed in Esiodo.

375 Platone, *Timeo* 29d sgg.; *Fedro* 247a; Aristotele, *Metafisica* 982b sgg.

376 L'inconoscibilità di Dio è il risultato della critica kantiana della ragione.

377 Platone, *Timeo* 30a.

378 Questo termine sta solo in Hc. Il passo platonico è sempre quello di *Timeo* 30a.

379 «Noi domanderemmo [...] visibile», seguò Lō.

380 Platone, *Timeo* 30a sgg.

381 Gr reca erroneamente: «duplice». La lezione corretta sta in Michelet 1833, vol. XIV, p. 254.

382 *Timeo* 32b sgg.

383 Hegel sta parafrasando Platone, *Timeo* 34a. Per i sette movimenti cfr. in particolare ivi, 43b. Oltre al circolare, vi sono: avanti e indietro, destra e sinistra, basso ed alto.

384 Ivi, 34b sgg.

385 Integrazione esplicativa di G/J (il testo riporta «egli»).

386 In realtà nell'epistola ad Attico VII 13. Sul punto Hegel si richiama alle ricerche di Philipp August Boeckh (1785-1867). Egli studiò ad Halle e fu professore di filologia classica prima ad Heidelberg (dal 1807) e poi a Berlino (dal 1811).

387 Cfr. Platone, *Timeo* 35b sgg.

388 Ivi, 36d-e.

389 Cfr. ivi, 48e sgg.

390 Cfr. ivi, 37c sgg.

391 Cfr. ivi, 38c.

392 Cfr. ivi, 49a.

393 Ivi, 53c sgg.

394 Ivi, 55d sgg.

395 Ivi, 68b-d.

396 Cfr. ivi, 68c sgg.

397 Si tratta d'un passo involuto che rendo a senso. Hegel si richiama a Platone, *Timeo* 96c: «la generazione dei mortali la diè a compiere alle sue creature» (traduzione di Cesare Giarratano cit.).

398 Ivi, 70d sgg.

399 Cfr. ivi, 71e-72a.

400 *Repubblica* 331c sgg.

401 Così Pi.

402 Così Gr e Lō.

403 *Stände*.

404 *Repubblica* 414a sgg.

405 Ad esempio, ivi, 460b sgg.

406 Cfr. ivi, 376c sgg.

407 Oltre al riferimento contenuto nella nota precedente, cfr. ivi, 599b sgg.

408 Cfr. ivi, 427e sgg.

409 Ivi, 434d sgg.

410 Ivi, 412b sgg.

411 Cfr. ivi, 416c sgg., dove però il discorso verte solo sulla classe militare.

- ⁴¹² Ivi, 460b sgg.
- ⁴¹³ Qui, come altrove, l'opinione di Platone è più sfumata e più complessa, cfr. ivi, 458c-d; 459e-460a.
- ⁴¹⁴ Ivi, 457a; 471d.
- ⁴¹⁵ Cfr. in particolare: Rousseau, *Contratto sociale* I 4; I 6.
- ⁴¹⁶ Obiettivo polemico di Hegel è qui, come anche in diversi luoghi seguenti, Tennemann (*Geschichte der Philosophie* cit., vol. III, pp. 47 sgg.), il quale contrappone l'idealismo di Platone all'empirismo d'Aristotele, bollando poi l'uno e l'altro d'unilateralità, in quanto non critici.
- ⁴¹⁷ Dopo la prevalenza dei moderni sugli antichi, con Francis Bacon e Descartes, e l'affermazione della nuova scienza, con Galilei e Newton, Aristotele fu messo da parte ed anche gli studi filologici sulle sue opere batterono il passo. Hegel stesso si serviva d'un'edizione curata da Erasmo (egli possiede la prima edizione, 1531) e di quella di Isaac Casaubon (1590). L'edizione aristotelica di Johann Gottlieb Buhle, iniziata nel 1791, s'era interrotta, e quella di Immanuel Bekker era di là da venire (1831-1870).
- ⁴¹⁸ Cfr. Tennemann, *Geschichte der Philosophie* cit., vol. III, pp. 47 sgg.
- ⁴¹⁹ I conti di questo breve schizzo cronologico tornano poco e male, come il lettore può verificare da sé controllando nelle pagine precedenti gli anni di nascita di Socrate e Platone, e facendo poi le debite sottrazioni ed addizioni.
- ⁴²⁰ *Vite* I 3; I 10. Vedasi anche: ivi, V 2; IV 1.
- ⁴²¹ In realtà: sorella o nipote (cfr. Bruckerus, *Historia critica* cit., vol. I, p. 782).
- ⁴²² La fonte è Aulo Gellio, *Noctes atticae* IX 3.
- ⁴²³ La madre di Alessandro.
- ⁴²⁴ Così corregge Lö. Mentre Hc e Pi, forse adeguandosi ad una svista di Hegel, recano: Africa.
- ⁴²⁵ Cfr. Aulo Gellio, *Noctes atticae* XX 5, dove è posto il problema dell'insegnamento esoterico ed essoterico d'Aristotele.
- ⁴²⁶ Cfr. Plinio, *Historia naturalis* VIII 17 44. Oggi l'influenza che, secondo il racconto di Plinio, l'impresa di Alessandro avrebbe esercitato sulle ricerche naturalistiche di Aristotele è molto ridimensionata.
- ⁴²⁷ Uno per tutti, tra quelli presenti a Hegel, è Napoleone.
- ⁴²⁸ *Vite* V 22 sgg.
- ⁴²⁹ Il riferimento è alla notazione mediante lettere dei fogli di stampa. Una miriade corrisponde a circa diecimila linee, ed è denominata 'alfabeto'. Il calcolo proposto da Hegel circa gli scritti perduti è sostanzialmente accettabile anche per la critica odierna.
- ⁴³⁰ Che verosimilmente ne conteneva. Cfr. Diogene Laerzio, *Vite* V 42 sgg.
- ⁴³¹ «Nel complesso», così Pi.
- ⁴³² «Nonché [...] dettagli», aggiunta di Gr.
- ⁴³³ Il riferimento è soprattutto a Pierre Corneille ed a Jean Racine. La regola delle tre unità è propriamente oraziana: *Epistola ad Pisones (Ars poetica)*. D'Aristotele si può vedere *Poetica* V-VIII. Anche Lessing l'aveva contestualizzata e criticata nella sua *Drammaturgia d'Amburgo* (1767-1769).
- ⁴³⁴ Autore della *Geschichte der Philosophie* cit.
- ⁴³⁵ Hegel ne parla nelle pagine precedenti (ad esempio, p. 286). L'obiettivo polemico è sempre Tennemann (cfr. nota precedente).
- ⁴³⁶ Cfr. *infra*, pp. 305 sgg.
- ⁴³⁷ Aristotele, *Categorie* 2a sgg.; *Metafisica* 1028b 33-36; *Metafisica* 1030a 6-11.
- ⁴³⁸ Hegel pensa ai cosiddetti ideologi, e soprattutto ad Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy, autore degli *Elementi d'ideologia* (1801-1815).
- ⁴³⁹ *Bestimmung*: le caratteristiche peculiari, la finalità.
- ⁴⁴⁰ Cfr. Aristotele, *Metafisica* 982b; *Fisica* 200a.
- ⁴⁴¹ 982b e sgg.
- ⁴⁴² Aristotele, *Del cielo* 301b 17-18; *Fisica* 194a.
- ⁴⁴³ Aristotele, *Del cielo* 298b sgg.
- ⁴⁴⁴ Cfr. Aristotele, *Metafisica* 1045b sgg.
- ⁴⁴⁵ La teoria aristotelica della sostanza si ritrova in diversi passi della *Metafisica*. In particolare cfr. 1028a; 1042a; 1069a sgg.
- ⁴⁴⁶ Cfr. ivi, 1069a sgg.
- ⁴⁴⁷ Cfr. Tommaso d'Aquino, *De ente et essentia* 5 (citato in Tiedemann, *Geist der spekulativen Philosophie* cit., vol. IV, pp. 490 sgg.); *Summa theologiae* I/1, qu. 3, art. 2; qu. 9, art. 1.
- ⁴⁴⁸ Aristotele, *Metafisica* 1071b sgg.

449 Aristotele, *Dell'anima* 430a.

450 Su questo è utile vedere Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione* (edizione Lasson), parte III, *Il regno del Padre*, sezione II (*Il concetto metafisico di Dio*).

451 Hegel si riferisce agli ultimi due libri della *Metafisica*, il XIII ed il XIV.

452 Hegel riassume in modo molto succinto e poco ordinato il contenuto dei quattro libri conosciuti come *Meteorologica*. 'Ebollizione', 'cottura' ed 'abbrustolimento' sono traduzioni approssimative di termini usati da Aristotele, allorché discorre di processi naturali e di trasformazione della materia legati all'agricoltura ed alla fisiologia degli animali (*Meteorologica* 379b sgg.; si veda la versione inglese a cura di Erwin Wentworth Webster, Oxford, 1931, poi ristampata).

453 Si tratta dei cosiddetti piccoli trattati di storia naturale (*parva naturalia*).

454 Hegel allude a Kant, *Critica del giudizio* (1790), dove è trattata la differenza fra giudizio determinante e giudizio riflettente.

455 Cfr. Aristotele, *Fisica* 194a sgg.

456 Ivi, 198b sgg.

457 Ivi, 199a sgg.

458 Ivi, 200a sgg.

459 Ivi, 208a sgg.

460 «In primo luogo» è integrazione di G/J.

461 Scritto pseudoaristotelico.

462 Le opere morali di Aristotele sono: *Etica nicomachea*; *Grande etica*; *Etica eudemia*.

463 Aristotele, *Dell'anima* 403a sgg.

464 Ivi, 412a sgg.

465 «Del suo corpo», tengo conto dell'integrazione esplicativa di G/J.

466 Il riferimento è alla filosofia della natura d'ispirazione romantica. Ad esempio: Friedrich Schlegel, *Philosophische Lehrjahre*. Philosophische Fragmente III, nn. 326 e 332 (1798); cfr. vol. XVIII (1963), pp. 150 sgg., dell'edizione critica delle opere (*Kritische F. S. Ausgabe*). Ed anche Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), ora in Id., *Werke*, Stuttgart, Frammann-Holzboog 2001, vol. 7, pp. 218-219.

467 Aristotele, *Dell'anima* 414b sgg.

468 Questo tema attiene più alla cosmologia platonica che alla psicologia aristotelica. Cfr. Platone, *Timeo* 53c sgg.

469 Integrazione di G/J.

470 *Dell'anima* 417b sgg.

471 *Dieselbigkeit*.

472 *Dell'anima* 424a sgg.

473 «La quale è» è integrazione di G/J.

474 Per questa celebre immagine, cfr. Aristotele, *Dell'anima* 430a.

475 Ivi, 429a.

476 Ivi, 425b sgg.

477 Riferimento non molto chiaro; cfr. comunque ivi, 426b sgg.

478 *Gedachtwerdende*. Come un libro non scritto, che, una volta scritto, può diventare qualsiasi libro, senza essere la totalità dei libri, così l'anima è attività che può divenire, farsi, qualsiasi pensiero, senza essere la totalità dei pensieri. Ecco perché la similitudine della *tabula rasa* non s'applica ad Aristotele.

479 *Gewußtwerdende*.

480 Cfr. *Dell'anima* 429b sgg.

481 Allusione alla nozione di 'assoluto' in Schelling. Cfr. anche Hegel, *Enciclopedia* (1830), §§ 213-215; § 236.

482 È il titolo latino (edizione Isaac Casaubon, Leiden 1590, posseduta da Hegel) del solo capitolo 9 del XII libro della *Metafisica*.

483 Aristotele, *Metafisica* 1072b.

484 Ivi, 1074b.

485 Così Pi e Lö. In realtà sono due.

486 *Grande etica* 1185b.

487 «O» ed «è» sono integrazioni di G/J.

488 Aristotele, *Grande etica* 1182a; *Etica eudemia* 1219b.

- 489 È il punto di vista di Rousseau.
- 490 La prima tesi fu espressa in modo esemplare da Rousseau, la seconda contraddistingue il pensiero morale di Kant.
- 491 1220a sgg.
- 492 Cfr. Aristotele, *Politica* 1253a.
- 493 *Etica nicomachea* 1095a sgg.
- 494 *Politica* 1253a.
- 495 Il richiamo è alle tesi sulla sovranità di Rousseau e Fichte (che affondano le loro radici nel contrattualismo e nel giusnaturalismo medioevale e moderno). Cfr. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, § 258, nota.
- 496 *Grande etica* 1182a sgg.
- 497 Aristotele, *Politica* 1253a.
- 498 Cfr. *ivi*, 1284a sgg.
- 499 Aristotele, *Categorie* 1a sgg.
- 500 Con 'predicabili' Hegel intende i cinque postpredicamenti, aggiunti alle categorie o predicamenti: contrario, anteriore, simultaneo, mutamento (sei specie), avere (*Categorie* 11b sgg.). Le categorie sono dieci, non dodici: forse Hegel pensava a Kant (*Critica della ragion pura*, parte seconda, I, libro primo, sezione terza).
- 501 Aristotele, *Dell'espressione [De interpretatione]*.
- 502 Aristotele, *Primi analitici* e *Secondi analitici*.
- 503 Cfr. Aristotele, *Topici* 105a; 112b sgg.
- 504 Aristotele, *Confutazioni sofistiche*.
- 505 «Che» e «dia» sono integrazioni di G/J.
- 506 Questo giudizio riduttivo sulla ricezione in epoca ciceroniana del pensiero aristotelico (di questo periodo è l'edizione del *Corpus aristotelicum* ad opera di Andronico di Rodi) è condizionato dalle vedute circa la *Popularphilosophie* diffusa in Germania nel XVIII secolo (cfr. *infra*, pp. 513 sgg.). Cfr. anche Tennemann, *Geschichte der Philosophie* cit., vol. III, p. 345.
- 507 A proposito di Parmenide; cfr. *supra*, pp. 136 sgg.
- 508 «Come [...] sensibile», così Gr. Lö: «rappresentazioni, sapere capace di riflessione, determinare pensante».
- 509 «Peripatetica», così Gr. Lö: «scettica».
- 510 *Vite* VII 7 sgg.
- 511 *Ivi*, VII 168 sgg.; Johannes Stobaeus, *Eglogae physicae* I 1 12.
- 512 Diogene Laerzio, *Vite* VII 9 sgg.
- 513 «Egli contribuì molto alla» è integrazione di G/J.
- 514 *Vite* VII 180 sgg.
- 515 Integrazione di G/J.
- 516 *Il Manuale di Epitteto*.
- 517 Comprendere, concepire. Da cui deriva 'concetto', *Begriff*.
- 518 Il riferimento è a Diogene Laerzio, *Vite* VII 49 e *passim*, ed a Sesto Empirico, *Contro i matematici* VII 247 sgg.
- 519 *Contro i matematici* VIII 10.
- 520 Cfr. Diogene Laerzio, *Vite* VII 79 sgg.
- 521 *Contro i matematici* VII 228 sgg.; VIII 400 sgg.
- 522 Cfr. Diogene Laerzio, *Vite* VII 137 sgg.; Johannes Stobaeus, *Eclogae physicae* I 5 178.
- 523 Cfr. Diogene Laerzio, *Vite* VII 135; Sesto Empirico, *Contro i matematici* IX 101 sgg.
- 524 Cicerone, *La natura divina*, libro II.
- 525 *Della divinazione* II 49 101 sgg.
- 526 *Vite* VII 85 sgg.
- 527 *Dei fini [De finibus]*, libro III.
- 528 Cfr. Diogene Laerzio, *Vite* VII 88 sgg.
- 529 Hegel possedeva i *Libri XII eorum quae de seipso ad seipsum scripsit*, pubblicati a Lipsia nel 1729, corredati d'un'introduzione di Johannes Buddeus sullo stoicismo secondo Marco Aurelio Antonino e d'una biografia del medesimo. Discorrendo della politica platonica, nell'edizione Michelet (XIV 195), Hegel contrappone Marco Aurelio, filosofo ma solo in privato, a Federico II il Grande, vero re filosofo che seppe trasfondere nella sua azione di governo i principi universali del

pensiero dei quali si nutrivano.

⁵³⁰ Marco Aurelio Commodo, figlio dell'imperatore filosofo.

⁵³¹ La polemica è con Gustav Hugo (1764-1844) e, implicitamente, con Friedrich Karl von Savigny (1779-1861) – docente di diritto romano a Berlino sin dalla fondazione dell'ateneo nel 1810 – ed in genere con la scuola storica del diritto. Di Hugo, professore di diritto a Gottinga, Hegel conosce il *Lehrbuch der Geschichte des Römischen Rechts*, Berlin, 1815 (V edizione): sul tema cfr. pp. 432 sgg. Per Hegel si vedano i *Lineamenti di filosofia del diritto*, § 3, nota.

⁵³² *Dei fini* [*De finibus*] II 25 80.

⁵³³ Si tratta d'un riferimento errato, poiché Hegel (come si evince dalla prima edizione Michelet, XIV 477) intende Metrodoro di Stratonicea e non Metrodoro di Lampsaco (cfr. Diogene Laerzio, *Vite* X 9).

⁵³⁴ Diogene Laerzio, *Vite* X 26.

⁵³⁵ Hegel possedeva l'edizione degli *Epicuri fragmenta librorum II et XI de natura*, pubblicati nel 1818 a Lipsia presso l'editore Friedrich Christian Wilhelm Vogel.

⁵³⁶ *De finibus* e *De natura deorum*.

⁵³⁷ *Vite* X.

⁵³⁸ «Delle regole [...] vero», integro in modo libero Hc, Lö e Gr.

⁵³⁹ «Più grossolana [...] soggetto», tengo conto, ma liberamente, sia di Hc sia di Gr.

⁵⁴⁰ Cfr. Diogene Laerzio, *Vite* X 50 sgg.

⁵⁴¹ Il termine *Unterbrechung*, 'interruzione', traduce un termine greco diverso da quello delle edizioni più moderne di Diogene Laerzio (*Vite* X 50): διαλειψις (interruzione) al posto di διωληψις (comprensione). Esso esprime il momento della libertà entro il determinismo epicureo (come il *clinamen* di Lucrezio).

⁵⁴² Cfr. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche* (1830), § 315, *Zusatz*, dove è citato l'abbé René Just Haüy (1743-1822), il fondatore della cristallografia, autore del *Traité de minéralogie*, Paris, 1801.

⁵⁴³ Per questo termine, cfr. *supra*, p. 335, nota 541.

⁵⁴⁴ Cfr. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche* (1830), § 276.

⁵⁴⁵ I riferimenti al funzionamento dei nervi sono ad Albrecht von Haller (1708-1777), *Elementa physiologiae corporis humani*, Lausanne, 1766, vol. 4.

⁵⁴⁶ Il richiamo è a Samuel Thomas Sömmerring (1755-1830), *Vom Baue des menschlichen Körpers*, Frankfurt am Main, 1791, vol. 5-1 (*Hirn- und Nervenlehre*), pp. 162 sgg. Sömmerring studiò medicina a Gottinga, insegnò a Kassel ed a Magonza entrando poi a far parte dell'Accademia delle scienze di Monaco di Baviera.

⁵⁴⁷ Cfr. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche* (1830), §§ 276 sgg.

⁵⁴⁸ La fonte è: Diogene Laerzio, *Vite* X 78. Un passo che nelle edizioni più recenti dell'opera suona il contrario di come lo leggeva Hegel poiché è stata reintegrata la negazione: da Epicuro «non è ammessa» la molteplice spiegazione dei fenomeni (mentre è ammessa da Descartes, *Principi di filosofia* III 43-47).

⁵⁴⁹ *Vite* X 136 sgg.

⁵⁵⁰ Ivi, X 122 sgg.

⁵⁵¹ I 48 sgg.

⁵⁵² Cfr. Diogene Laerzio, *Vite* X 139; Cicerone, *De natura deorum* I 45; e per gli 'intermondi': Cicerone, *De divinatione* II 40.

⁵⁵³ Hc: ἐνέγγεια. Hegel identifica (e non fu l'unico a farlo) ἐνέγγεια (in Aristotele: atto) con ἐνάργεια (nella filosofia epicurea e neoaccademica: evidenza). Cfr. anche la pagina precedente.

⁵⁵⁴ Cfr. Diogene Laerzio, *Vite* X 124 sgg.

⁵⁵⁵ Così solo Lö. Tuttavia bisogna leggere: cinici (cfr. *supra*, pp. 236 sgg.).

⁵⁵⁶ Ossia: sulla costa eolica della Misia, in Asia Minore, a nord di Smirne, ove attualmente sorge Çandarlı (Turchia).

⁵⁵⁷ Diogene Laerzio, *Vite* IV 43.

⁵⁵⁸ Cfr. soprattutto Cicerone, *Academicæ quaestiones* II, *passim*; Sesto Empirico, *Contro i matematici* VII 154 sgg.

⁵⁵⁹ «L'una [...] dell'altra», così Gr. Sv: «L'una cosa è nell'altra, ma non è congiunta con essa; esse restano diverse. Pensare è il soggetto, l'essere è ciò che è obiettivo».

⁵⁶⁰ In realtà era di Cirene.

⁵⁶¹ Si tratta d'una svista, il soggetto è quello della proposizione seguente: Catone. Gaio Acilio funse da interprete per i tre ambasciatori convocati in Senato (Aulo Gellio, *Noctium Atticarum libri XX VI* 14 9).

⁵⁶² «Né [...] chiesa», così Hc.

⁵⁶³ *Contro i matematici* VII 159 sgg.

⁵⁶⁴ Cfr. *supra*, p. 342, nota 553.

⁵⁶⁵ *Schizzi pirroniani* I 3 7. Il riferimento ad Omero, cui Hegel accenna nelle righe seguenti, è però in Diogene Laerzio, *Vite* IX 71.

⁵⁶⁶ Cfr. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, capitolo I (*La certezza sensibile*).

⁵⁶⁷ Anche questa notizia non deriva da Sesto Empirico, bensì da Diogene Laerzio, *Vite* IX 71. La divisa che qui gli viene a torto attribuita, nel paragrafo su Talete ed i sette sapienti (cfr. *supra*, p. 103), è, giustamente, attribuita a Chilone. Anche nel capoverso seguente, Hegel fa un po' di confusione a proposito dei rapporti tra Pirrone ed Alessandro (cfr. Diogene Laerzio, *Vite* IX 58 sgg.).

⁵⁶⁸ *Contro i matematici* VII 185 e 187.

⁵⁶⁹ Fridericus Paul, *Dissertatio de sillis Graecorum*, Berolini, 1821.

⁵⁷⁰ Ossia: stoicismo ed epicureismo.

⁵⁷¹ *Schizzi pirroniani* I 12 28.

⁵⁷² Cfr. Diogene Laerzio, *Vite* IX 68.

⁵⁷³ Friedrich Gottlieb Klopstock, *Der Messias*, 2, 627 sgg.; 9, 536 sgg. e *passim*. L'edizione completa è del 1773, Hegel ne possedeva una del 1819.

⁵⁷⁴ *Schizzi pirroniani* I 4 8 sgg.

⁵⁷⁵ *Ivi*, I 13 31 sgg.

⁵⁷⁶ *L'Aenesidemus* di Gottlob Ernst Schulze uscì nel 1792.

⁵⁷⁷ *Schizzi pirroniani* I 14 38.

⁵⁷⁸ In sostanza si veda *ivi*, I 14 40 sgg.

⁵⁷⁹ *Ivi*, I 15 164 sgg.

⁵⁸⁰ Hegel ne discute all'inizio della sua introduzione.

⁵⁸¹ *Schizzi pirroniani* I 15 170 sgg.

⁵⁸² Integrazione esplicativa di G/J.

⁵⁸³ Dialello, circolo vizioso, petizione di principio.

⁵⁸⁴ In realtà è quello che Sesto fa nel suo scritto *Contro i matematici*.

⁵⁸⁵ *Ivi*, III 19 sgg.

⁵⁸⁶ *Ivi*, VII 310 sgg. Per Aristotele cfr. *Metafisica* 1072b; e, *supra*, pp. 292 sgg.

⁵⁸⁷ Si tratta della ripresa d'un'ironica espressione di Lessing, il cui senso è, come risulta da quanto Hegel ha appena affermato, che prima si imputa qualcosa a qualcuno, al quale poi si rimprovera proprio ciò che gli si è ingiustamente attribuito (cfr. Gotthold Ephraim Lessing, *Sämtliche Schriften*, a cura di Karl Lachmann, III edizione, Stuttgart, 1893, vol. VIII, p. 10; ristampa: Berlin-New York, 1979).

⁵⁸⁸ Anassagora, Platone, Aristotele.

⁵⁸⁹ Il curatore dell'edizione d'Erlangen (Philo Judaeus, *Opera omnia graece et latine*, 1820, II edizione) è August Friedrich Pfeiffer (1748-1817), prima professore di teologia, poi di lingue orientali, ad Erlangen, sua città natale.

⁵⁹⁰ L'inciso è in Gr e Lō.

⁵⁹¹ Hegel si serve prevalentemente di Bruckerus, *Historia critica* cit., vol. II, pp. 797 sgg., oltre che dell'*Opera omnia* di Filone cit.

⁵⁹² Si tratta in realtà d'una suggestione cabalistica (cfr. le righe che seguono).

⁵⁹³ Akiva b. Joseph, nato verso il 70 d.C., maestro di Simeon Bar Yoh.ai, menzionato poche righe *infra*.

⁵⁹⁴ La fonte di queste considerazioni, e della più parte di questo succinto paragrafo, è: Tiedemann, *Geist der spekulativen Philosophie* cit., vol. III, p. 145 e *passim*.

⁵⁹⁵ Così Pi ed Hc. In realtà: XVII.

⁵⁹⁶ Il Sefer Yez. irah risale all'epoca della gnosi giudaica (II-VI secolo), mentre il Sefer Zohar è il frutto del cabalismo spagnolo del XIII secolo. Quanto ad Abraham Cohen de Herrera, o Abraham Irira (1570?-1635 o 1639), è l'autore della *Puerta del Cielo*, opera redatta in spagnolo, tradotta in ebraico nel 1655 ed in latino nel 1677. In genere per quanto riguarda la storia e la dottrina della Kabbalah, si può vedere la voce omonima redatta da Gerschom Gerhard Scholem per l'*Encyclopedia judaica*, nonché i numerosi studi del medesimo autore (dei principali esiste anche una versione italiana).

⁵⁹⁷ Integro con incisi esplicativi presenti in un passaggio di Tiedemann, *Geist der spekulativen Philosophie* cit., vol III, p. 155, che verte sullo stesso argomento e che era di sicuro noto a Hegel. Gli avverbi latini, posti in corsivo, sono termini tecnici in uso nella filosofia scolastica seicentesca.

⁵⁹⁸ «Mondo [...] Dio»: rendo con una perifrasi la locuzione *Az. ilutische Welt*. *Az. ilut* è un termine cabalistico che sottolinea

l'immanenza e la persistenza in Dio, nell'infinito (*En Sof*), di quello che ne emana ai più diversi gradi (*Sefirot*). Secondo una delle interpretazioni più significative, dovuta a Nahmanide, esso deriverebbe da *ez.el*, che vuol dire 'presso [Dio]', 'insieme a [Dio]'. Con il che si sottolinea il carattere atemporale, ma anche duale, del processo emanativo.

⁵⁹⁹ August Neander (1789-1850), autore della *Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme*, Berlin, Ferdinand Dümmler, 1818 (Hegel lo possedeva nella sua biblioteca). Neander studiò a Gottinga e ad Halle e si abilitò in teologia ad Heidelberg. Dal 1813 cominciò il suo insegnamento a Berlino. Fu amico di Mendelssohn e di Schleiermacher.

⁶⁰⁰ Le concezioni seguenti, da Neander (cfr. nota precedente), non sono più attribuite a Basilide, bensì a Valentino (metà del II secolo) ed ai suoi seguaci detti valentiniani. Sia Basilide sia Valentino erano di Alessandria e la più parte delle notizie su di loro deriva dai padri della chiesa d'orientamento proto-ortodosso (come Clemente d'Alessandria), i quali polemizzarono con le loro opere (perdute perché distrutte) considerandole eretiche.

⁶⁰¹ Gr rimanda alla trattazione della *κατάληψις* fatta a proposito degli stoici.

⁶⁰² Cfr. *supra*, pp. 20-21.

⁶⁰³ *Historia critica* cit., vol. II, pp. 189 sgg. A differenza di Brucker, Hegel distingue la tendenza eclettica (che ben s'addice ad un Potamone) dal neoplatonismo.

⁶⁰⁴ *Vite* I 21.

⁶⁰⁵ Dinastia che regnò sull'Egitto dalla morte d'Alessandro (323 a.C.) alla morte di Cleopatra VII, avvenuta nel 30 a.C. e che segnò il passaggio del paese sotto il dominio romano.

⁶⁰⁶ La circostanza d'una remunerazione pubblica degli intellettuali non è documentabile. È probabile che Hegel si riferisca all'epoca dell'ambasceria di Carneade a Roma (155 a.C.), posteriore alla fondazione delle istituzioni culturali d'Alessandria (inizio del III secolo a.C.).

⁶⁰⁷ Lo scritto *Del sublime* (περί ὕψους) non è di Longino, del quale sono noti molti titoli, ma di cui ci sono pervenuti solo pochi frammenti. Nel capoverso precedente «Prodicò» è una svista.

⁶⁰⁸ La *Plotini vita* si legge all'inizio degli *Opera philosophica omnia* di Plotino pubblicati a Basilea, presso Perna, nel 1580. In italiano si trova in testa alla versione delle *Enneadi* edita a cura di Mario Casaglia *et alii*, Torino, UTET, 1997, 2 voll.

⁶⁰⁹ È un errore di Gr. Leggi: sedici.

⁶¹⁰ Porfirio afferma solo d'esser stato incaricato di curare la pubblicazione dell'opera e non d'aver collaborato alla redazione.

⁶¹¹ «Alla redazione», così Hc. Gr: «all'interpretazione, alla spiegazione».

⁶¹² *Enneadi* VI 9 11, dove però Plotino esclude che l'estasi abbia a che fare con il pensiero.

⁶¹³ Ivi, IV 8 1. Tuttavia, in questo passo (l'unico delle *Enneadi* nel quale Plotino narra dell'ascesa al divino come d'un'esperienza personale), a differenza che in quello richiamato nella nota precedente, egli non usa il termine 'estasi'.

⁶¹⁴ Cfr. ivi, V 3 12; VI 9 1; VI 7 36; III 8 10.

⁶¹⁵ Probabile riferimento a Jakob Böhme, di cui Hegel tratta *infra*, pp. 460 sgg.

⁶¹⁶ Cfr. *Enneadi* V 3 5.

⁶¹⁷ Cfr. ivi, II 5 4-5; I 8 1-2.

⁶¹⁸ Ivi, II 9 16.

⁶¹⁹ Hegel si riferisce all'interpretazione puramente spirituale della figura di Gesù Cristo e della sua vita (e morte), e dunque del cristianesimo nel suo complesso, la cui versione più rilevante è fornita da Marcione nella prima metà del II secolo e dalle correnti gnostiche tra il II ed il IV secolo. Cfr. nota seguente.

⁶²⁰ Per questo capoverso (e per la sua ermetica chiusa), cfr. Neander, *Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme* cit., pp. 90 sgg., dove l'autore, oltre alle dottrine di Mani e Basilide, si richiama ad Alessandro di Licopoli (*Tractatus de placitis Manichaeorum*, in *Patrologia graeca*, ed. Migne, vol. 18, pp. 411-448) e ad Agostino, il quale menziona il *patibilis Jusus*, la cui sofferenza coincide con la sofferenza dell'intera natura e materia (*Contra Faustum manichaeum libri triginta tres*, in *Patrologia latina*, ed. Migne, vol. 42, pp. 207-518; per il *patibilis Jusus* cfr. libro XX, capitolo II). Quanto a Mani, queste concezioni (sui cui vedasi: Eugen Rose, *Die manichäische Christologie*, Wiesbaden, Harrasowitz, 1979) si trovano in ispecie nei libri *Platōnia* [*Capitoli*], editi a cura di Carl Schmidt (I, Stuttgart, Kohlhammer, 1940) e di Alexander Böhlh (II, Stuttgart, Kohlhammer, 1966).

⁶²¹ Il che avviene solo a partire dal IV secolo, con i concili ed i simboli che ne sono il risultato.

⁶²² Fonti di Hegel sono Brucker, Tiedemann e Tennemann. Oggi si accettano, come date di morte di Porfirio e Giamblico, rispettivamente il 305 ed il 325 (circa).

⁶²³ L'indicazione del luogo è in Gr, ed è esatta, a differenza di quella riferita poco sotto tratta dalla biografia del discepolo Marinus (che si legge nei sei libri *In Platonis thelogiam*, Hamburg-Frankfurt am Main, Ruland, 1618, opera in possesso di Hegel). L'anno di nascita è però il 412.

⁶²⁴ L'elenco è in Gr.

⁶²⁵ Friedrich Creuzer curò svariate opere di Proclo (Francofurti ad Moenum, 1820-1825, 4 voll.), presenti nella biblioteca di

Hegel, tra cui la menzionata *Institutio theologica* che Hegel traduce ostentatamente con *Istituzioni filosofiche*, a causa del loro denso contenuto speculativo (cfr. anche poche righe *infra*).

⁶²⁶ «La trinità», così Lö. «Ciò che è in sé e per sé», così Hc.

⁶²⁷ Su questo punto e per quanto segue, cfr. Proclo, *In Platonis thelogiam libri sex* cit., III 8-14.

⁶²⁸ «Ossia l'uno», integrazione di G/J.

⁶²⁹ Cfr. Proclo, *In Platonis thelogiam libri sex* cit., III 7 e 13.

⁶³⁰ Cfr. ivi, III 7.

⁶²¹ Ivi, III 14.

⁶³² Ivi, I 29.

⁶³³ Ad esempio a proposito di Scoto Eriugena e di Giordano Bruno.

Il secondo periodo: la filosofia medioevale

¹ È l'anno in cui l'imperatore Giustiniano I, nell'ambito della sua lotta contro il paganesimo, fa chiudere la scuola filosofica d'Atene (cfr. *supra*, p. 389).

² «Si deve considerare» è integrazione di G/J.

³ 2 *Corinti* 5,19.

⁴ In ambito cristiano il tema ha origine in Paolo, *Romani* 8,1 sgg.

⁵ *Genesi* 1,27.

⁶ Integrazione di G/J.

⁷ Hegel si richiama a *Giovanni* 1,14 sgg.; 3,16 sgg.; I *Giovanni* 4,9. Dove però si parla di 'figlio unigenito', cioè 'unico' e non 'primo'. D'altronde il tema del 'primo figlio' è collegato con quello di Dio 'primo uomo', una nozione gnostica collegabile con il famoso passo di *Giovanni* 1,14 («verbum caro factum est»).

⁸ Come un dato tratto «aus der Philosophie der Weltgeschichte», afferma Hegel. Cfr. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, vollständig neue Ausgabe von Georg Lasson, III Auflage, Leipzig, Meiner, 1930, 4 voll., vol. III, pp. 735-740. Il carattere storico del cristianesimo, anzi dei cristianesimi, è il risultato della critica illuministica, soprattutto di quella inglese e tedesca.

⁹ È l'iscrizione del tempio di Delfi. Cfr. Platone, *Carmide* 164d. Vedi *supra*, p. 218.

¹⁰ Sulla costruzione *a priori* della storia (tema trattato, tra gli altri, anche da Schelling e Friedrich Schlegel), si vedano le prime pagine dell'introduzione alle *Lezioni sulla filosofia della storia* di Hegel, a cura di Giovanni Bonacina e Livio Sichirollo, Roma-Bari, Laterza, 2003.

¹¹ Cfr. *Hegels Theologische Jugendschriften*, a cura di Herman Nohl, Tübingen, Mohr, 1907, ristampa: Frankfurt am Main, 1966, 2 voll., vol. I, p. 11 (traduzione italiana *Scritti teologici giovanili*, a cura di Edoardo Mirri, Napoli, Guida, 1972, 2 voll., vol. I, p. 40). Per Tertulliano si veda: *Apologeticum* XLVI 7 sgg.

¹² Si allude alla teologia 'liberale' degli illuministi tedeschi (Johann Salomo Semler, Johann Joachim Spalding, Johann Gottlieb Töllner), i quali erano molto critici verso quello che reputavano più un mito che un domma. Hegel non propugna il ritorno alla dottrina ortodossa (né rigida, né 'molle'), bensì avanza un'interpretazione filosofica del racconto mosaico, secondo la quale la tentazione del serpente è la condizione necessaria alla costituzione della libertà umana, pena il permanere dell'umanità in una condizione animale, quale è quella del paradiso terrestre. Insomma Hegel non crede all'esistenza del male come sostanza diabolica (materiale o spirituale) operante nell'uomo e sull'uomo, ma neppure si limita a respingerne la presenza in nome della presunta bontà naturale insita nell'animo umano. La forma superstiziosa deve essere rifiutata, ma, a suo avviso, bisogna salvare il nocciolo filosofico, il contenuto dell'insegnamento biblico: l'uomo diventa tale solo in forza d'una scelta morale diretta contro la sua naturalità.

¹³ *Genesi* 2,9 sgg.

¹⁴ *Genesi* 3,4 sgg. In realtà il serpente si rivolge ad Eva.

¹⁵ *Genesi* 3,22.

¹⁶ *Giovanni* 18,36.

¹⁷ 2 *Corinti* 3,6.

¹⁸ Si tratta d'un modo di dire ricorrente nel dibattito teologico prima medioevale e poi moderno, usato anche nel 1778 durante la polemica tra Lessing ed il pastore Goeze.

¹⁹ *Giovanni* 16,7 sgg.

²⁰ *Atti* 2,4.

²¹ Giovanni 16,7.

²² Luca 22,69; Atti 7,55.

²³ *Enneadi* II 9.

²⁴ Si tratta soprattutto di Valentino e Marcione, entrambi in attività nella prima metà del II secolo. Gli gnostici in genere, come Hegel accenna, concepiscono Cristo solo come idea (particolare) e non come uomo in carne ed ossa (singolare). È opportuno rammentare che la conoscenza di questi autori dipende per lo più dagli scritti di alcuni padri della chiesa contro di loro, poiché delle loro opere non è praticamente restato nulla.

²⁵ Il riferimento è alle polemiche teologiche, ma anche politiche ed ecclesiastiche, che dominano il IV secolo. Ario sosteneva che il Figlio non è della medesima sostanza del Padre e perciò respingeva la concezione trinitaria. Il Concilio di Nicea (325), per contro, fissò il simbolo della consustanzialità.

²⁶ Lelio e Fausto Sozzini, o Socini, senesi, antitrinitari del XVI secolo, ebbero numerosi seguaci in tutta Europa (soprattutto Polonia ed Olanda) che presero parte attiva ai dibattiti teologico-religiosi del XVII secolo, prolungando la loro influenza sino all'Illuminismo tedesco. Le fonti di Hegel sono da una parte gli autori stessi (Grotius, Spinoza, Locke, Lessing, e così via), dall'altra le storie ecclesiastiche, o dei partiti religiosi, pubblicate dalla fine del Seicento in area tedesca, che sull'antitrinitarismo, sia antico sia moderno, forniscono esposizioni molto esaurienti (ad esempio le opere di Gottfried Arnold e di Siegmund Jacob Baumgarten).

²⁷ *Doctor perplexorum* I 71. Il siriano è una variante dell'aramaico orientale che risente fortemente di prestiti greci. Per ovvi motivi, legati alla scarsa accessibilità della lingua e delle fonti, nel caso della filosofia araba (ed ebraica), la dipendenza di Hegel dalla manualistica contemporanea, soprattutto da Tennemann – *Geschichte der Philosophie* cit., vol. VIII –, s'accentua in modo significativo. Dell'opera maimonidea esiste una recentissima versione italiana intitolata *La guida dei perplessi*, pubblicata a cura di Mauro Zonta (Torino, UTET, 2003).

²⁸ *Doctor perplexorum* I 73.

²⁹ Maimonide (1135-1204) scrisse l'opera in arabo (1170) e controllò una parte della versione ebraica, subito approntata da Samuel ibn Tibbon. Le traduzioni latine sono posteriori; Hegel possedeva quella di Johann Buxtorf *junior* pubblicata nel 1629 a Basilea. Cfr. anche *supra*.

³⁰ Hegel allude a quanto accaduto in séguito al cosiddetto editto di Milano (313) promulgato da Costantino.

³¹ Cfr. *supra*, pp. 391 sgg. Si tratta del cristianesimo come antitesi fra corpo e spirito.

³² *L'advocatus ecclesiae*, in origine (VI secolo), è un laico, un signore, nominato di solito da un vescovo, che in certe circostanze rappresenta gli interessi mondani della chiesa sia sul piano amministrativo, sia su quello giurisdizionale. Gli aiuti cui l'ufficio diede luogo impose dei correttivi tra il XII ed il XIII secolo, sia ad opera del potere imperiale (Enrico VI), sia della chiesa. Solo a questo punto, a poco a poco, divenne un istituto onorifico attribuito al sovrano, in un'accezione però ormai più morale che pratica. Hegel si serve dell'espressione per sottolineare le commistioni tra sfera spirituale e secolare ed i loro contrastanti effetti.

³³ La conquista cristiana di Gerusalemme risale al 1099, durante la prima crociata.

³⁴ 'Cena [del Signore]', o 'santa cena', è il nome dato dai protestanti (cfr. 1 *Corinti* 11,20) al sacramento che la chiesa cattolica romana chiama 'eucaristia' (dall'uso ecclesiastico risalente al IV secolo). Hegel si riferisce alla concezione della transustanziazione che tante polemiche generò. Per il duro giudizio sulla chiesa cattolica cfr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Über eine Anklage wegen öffentlicher Verunglupfung der Katholischen Religion* (1826), in Id., *Berliner Schriften 1818-1831*, hrsg. von Johannes Hoffmeister, Hamburg, Meiner, 1956, pp. 572-575. In realtà l'interpretazione moderna, antimedioevale, della *coena Domini* è opera di Melantone (in ambito luterano) e di Calvino (per non dire di Zwingli), più che di Lutero, il quale seguiva a parlare di 'presenza' (*adesse; gegenwärtig sein*), con riferimento al corpo ed al sangue di Cristo nell'ostia, mentre nell'*editio variata* della *Confessione di Augusta* (1540) Melantone, 'correggendo' Lutero, reputa che la cena 'mostri' (*exhiberi*) il divino. Tuttavia ciò che sta a cuore a Hegel è la peculiarità della tesi luterana (consustanzialità, coesistenza dell'aspetto materiale e dell'aspetto spirituale, o meglio, passaggio dal primo al secondo) rispetto a quella riformata e zwingliana (cfr. anche le *Lezioni sulla filosofia della religione*, parte III, capitolo V, sezione III, § I, edizione Lasson).

³⁵ Riferimento a Gioacchino da Fiore, monaco vissuto nel XII secolo che fa corrispondere ogni epoca della storia ad una delle persone della trinità: al padre corrisponde l'età antica nella quale Dio si rivela mediante la Bibbia ebraica, al figlio l'età medioevale e la rivelazione evangelica, ed allo spirito santo la terza età ventura della conciliazione tra i due e del disvelamento ultimo della verità. Cfr. Gotthold Ephraim Lessing, *L'educazione del genere umano*, paragrafi 87-90.

³⁶ «È anche» è integrazione di G/J.

³⁷ S'intende, della filosofia scolastica.

³⁸ Peder Hjort, *Johan Scotus Eriugena oder Von dem Ursprung einer christlichen Philosophie und ihrem heiligen Beruf*, Kopenhagen, 1823. Le fonti principali delle osservazioni hegeliane sono però Jacobus Bruckerus, *Historia critica* cit., vol. III, p. 616, e Tennemann, *Geschichte der Philosophie* cit., vol. VIII.

³⁹ Il Concilio di Valenza, tenuto nell'855. La censura concerne lo scritto *De praedestinatione* (851), dove in contrapposizione a Gotescalco di Fulda, Scoto contesta la concezione della doppia predestinazione, secondo la quale Dio avrebbe stabilito dall'eternità quali siano gli eletti e quali i reprobri (anch'essa già oggetto di condanne conciliari).

- 40 Si tratta dell'epistola XLI, citata in Tennemann, *Geschichte der Philosophie* cit., vol. VIII, p. 160, nota.
- 41 Libro I, capitolo 2. Anche la citazione successiva sta in Tennemann, *Geschichte der Philosophie* cit., vol. VIII, p. 118, nota.
- 42 Hegel intende il *Prosligion*. Se ne parla anche nel *De vita S. Anselmi* di Eadmer di S. Andrea, amico e biografo del filosofo, incluso negli *Opera* di Anselmo (d'Aosta o di Canterbury). Anche in quest'ultimo caso cfr. Tennemann, *Geschichte der Philosophie* cit., vol. VIII, p. 117, nota.
- 43 Cfr. Anselmo, *Prosligion*, capitolo 2.
- 44 *Critica della ragion pura, Dialettica trascendentale*, libro II, capitolo III, sezione IV.
- 45 Integrazione di G/J.
- 46 *Fedro* 246 b-d.
- 47 In realtà 1079. «Visse [...] 1142», sta solo in Gr.
- 48 Cfr. Tennemann, *Geschichte der Philosophie* cit., vol. VIII, pp. 173 sgg.
- 49 Nel XII secolo, Novara entrò nella sfera d'influenza milanese, cioè 'lombarda'. 'Lombardia' era il nome d'una delle due marche (quella orientale, l'altra era quella d'Ivrea) in cui nell'888 era stato diviso il Nord Italia longobardo, all'atto dell'autonomizzazione dell'impero carolingio. Con il Trattato di Vienna del 1738 (articolo VIII) cadde sotto la monarchia sabauda. Attualmente è una delle otto provincie del Piemonte, sebbene sul piano economico resti strettamente legata all'area milanese.
- 50 In realtà, *doctor communis*, a differenza di quel che recano Gr, Lō e Pi. Oltre a Tennemann (*Geschichte der Philosophie* cit., vol. VIII, pp. 551 sgg.), per Tommaso Hegel s'avvale soprattutto di Brucker.
- 51 Si tratta d'un passo della prefazione ad un'edizione seicentesca delle opere di Scoto, riportato da Bruckerus, *Historia critica* cit., vol. III, p. 828, nota.
- 52 Cfr. Carl Friedrich Stäudlin, *Geschichte und Geist der Skepticismus*, Leipzig, 1794 e 1795, 2 voll. Citato anche da Tennemann, *Geschichte der Philosophie* cit., vol. VIII, p. 713, nota. Stäudlin identifica il metodo quodlibetale con lo scetticismo. Ossia, secondo Hegel, con qualcosa di molto simile alla dialettica propria degli antichi.
- 53 «E dal siriano», aggiunta solo di Gr e Lō.
- 54 Anche nel caso d'Alberto Magno, Hegel si serve di Tennemann, *Geschichte der Philosophie* cit., vol. VIII; di Bruckerus, *Historia critica* cit., vol. III; e di Dieterich Tiedemann, *Geist der spekulativen Philosophie* cit., vol. IV.
- 55 *Evaporieren*.
- 56 Petrus Gassendus, *De vita et moribus Epicuri libri octo*, Hagae-Comitum, 1656 (II edizione), libro II, capitolo VI. Hegel ne possiede una edizione del 1654. La prima edizione è del 1649.
- 57 Ossia la libertà imperiale, civile, politica, contro il potere temporale del papa. Hegel si riferisce al motto «Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo», citata da tutte le sue fonti: Tennemann, *Geschichte der Philosophie* cit., vol. VIII, p. 843; Bruckerus, *Historia critica* cit., vol. III, p. 848; Tiedemann, *Geist der spekulativen Philosophie* cit., vol. V, p. 165.
- 58 *In librum primum sententiarum, distinctio II, quaestio IV*, e di séguito, *quaestio VIII* (citazioni prese da Tennemann, *Geschichte der Philosophie* cit., vol. VIII, p. 846, nota). Nell'edizione Michelet (vol. XV, pp. 180-182), nell'illustrazione della tesi nominalistica, Hegel dà più peso a Roscellino, che qui è tenuto in secondo piano. Per questo Hegel afferma: «In un altro scritto di Occam», non avendone espressamente ancora menzionato nessuno: perché nelle righe precedenti, reputa d'aver già esposto idee d'Occam, mentre in verità seguiva Rixner, *Handbuch* cit., vol. II, p. 26, che verte su Roscellino.
- 59 Morto nel 690. Hegel compie un non indifferente salto all'indietro dal XIV al VII secolo.
- 60 Giuliano di Toledo, *Prognosticon futuri saeculi*. Hegel attinge a Tennemann (*Geschichte der Philosophie* cit., vol. VIII, p. 61) e Tennemann, a sua volta, ad altra fonte secondaria.
- 61 L'autore è Paschasius Radbertus (786-860), la fonte, anche in questo caso indiretta, è sempre Tennemann (cfr. nota precedente). Il titolo dell'opera è *Opusculum de partu virginis*.
- 62 «Allora [stava] dove è ora, giacché basta a se stesso». In questo caso la fonte è Thaddä Anselm Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie zum Gebrauche seiner Vorlesungen*, Sulzbach, in der Kommerzienraths J.E. von Seidel Kunst- und Buchhandlung, 1822-1823, 3 voll., vol. II, p. 153. Nelle righe successive, Hegel segue ancora Tennemann, *Geschichte der Philosophie* cit., vol. VIII, pp. 236 sgg., e Bruckerus, *Historia critica* cit., vol. III, p. 878.
- 63 Per Gerson (località presso Reims, dove nacque nel 1363) cfr. Tennemann, *Geschichte der Philosophie* cit., vol. VIII-2, pp. 955 sgg. Per Raimondo (Barcellona 1385-1436) cfr. Rixner, *Handbuch* cit., vol. II, p. 157; Tiedemann, *Geist der spekulativen Philosophie* cit., vol. IV, p. 290. La *Theologia naturalis* di Raimondo fu pubblicata postuma ed attirò l'attenzione di Montaigne.
- 64 In italiano nel testo. Si tratta dei capitani del popolo che nelle città, tra il XIII ed il XIV secolo, difendono gli interessi popolari, borghesi, contro quelli aristocratici ed oligarchici e guidano anche le milizie del popolo, alimentando in tal modo la democratizzazione dei governi urbani ed arginando il potere delle famiglie nobiliari. Mi pare meno probabile il riferimento ai capitani di ventura, sia perché il discorso hegeliano si muove sul piano giuridico e politico più che su quello militare, sia perché le compagnie di ventura costituiscono più un effetto della disgregazione degli eserciti feudali che un

modello di milizia moderna.

⁶⁵ «Alla sfera del divino» è integrazione di G/J.

⁶⁶ Nobile di Costantinopoli, contribuì con i suoi viaggi alla diffusione della cultura e della lingua greca in Italia. Era imparentato con i Paleologi, la dinastia bizantina regnante sino alla presa turca di Costantinopoli (1453). Tra il 1400 ed il 1403 accompagnò l'imperatore in un viaggio in Europa. Morì nel 1415.

⁶⁷ Per una svista, legata ad un fraintendimento delle sue fonti (Johann Gottlieb Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben*, Göttingen, bey Vandenhöck und Ruprecht, 1796-1804, 8 voll., vol. II, pp. 32 sgg.; Tennemann, *Geschichte der Philosophie* cit., vol. IX, p. 22), Hegel indica la Calabria, e non Avignone, come il luogo delle lezioni.

⁶⁸ Passo contratto al limite del travisamento. Più chiaro nell'edizione Michelet (vol. XV, p. 215). Quanto al primo punto, bisogna distinguere tra averroisti (Cesalpino) ed aristotelici in senso stretto (Pomponazzi). Quanto al secondo punto, bisogna considerare il contrasto tra averroisti (che differenziano il *nous* immortale dall'anima, mortale) ed i seguaci di Alessandro di Afrodisia (sostenitore della mortalità dell'anima), ed il contrasto fra tutti costoro e la chiesa, che ne condannò le opinioni (inclusa quella della doppia verità) nei due concili del 1512 e del 1513. La fonte è Tennemann, *Geschichte der Philosophie* cit., vol. IX, pp. 63 sgg.

⁶⁹ Trabzon, oggi città della Turchia nord orientale, affacciata sul Mar Nero.

⁷⁰ Giorgio Gemisto Pletone, di Costantinopoli, giunto a Firenze nel 1438 per una missione diplomatica, indusse Cosimo il Vecchio alla fondazione dell'Accademia platonica.

⁷¹ «È anche da menzionare» è integrazione di G/J.

⁷² Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), conte della Concordia. La fonte principale di queste righe è Bruckerus, *Historia critica* cit., vol. IV, parte I.

⁷³ «Filosofia» e «fu restituito alla vita» sono integrazioni di G/J.

⁷⁴ «Questo [...] chiesa», sintetizzo le versioni di Hc da un lato, e di Gr e Lō dall'altro. Le fonti principali per epicureismo e stoicismo sono Brucker, Buhle e Rixner.

⁷⁵ La precisazione «a Milano» è di G/J.

⁷⁶ Hironymus Cardanus, *Ars magna sive de regulis algebraicis [sic] liber unus*, capitolo XI (1545), in Id., *Opera*, Lugduni, 1663, vol. IV, pp. 249 sgg. In realtà la scoperta delle equazioni di terzo grado fu compiuta prima da Scipione Del Ferro (di Bologna) e poco dopo da Niccolò Tartaglia. Cardano divulgò quella del matematico bresciano.

⁷⁷ In realtà: «voluttuoso». Hegel segue (con imprecisioni): Johann Gottlieb Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften*, Göttingen, Rosenbusch [e poi Röwer], 1800-1804, 6 voll., vol. II, pp. 859 sgg.

⁷⁸ In realtà: «me la prendo con i miei». Vedi nota precedente.

⁷⁹ La fonte principale di Hegel è il IV volume dell'*Historia critica* cit. di Brucker.

⁸⁰ Cfr. Friedrich Heinrich Jacobi, *Beylagen zu den Briefen über die Lehre des Spinoza. I. Auszug aus Jordan Bruno von Nola von der Ursache, dem Princip und dem Einem*, in Id., *Werke*, Leipzig, bey Gerhard Fleischer, 1812-1825, 6 voll., vol. IV-2, pp. 5-46; si tratta d'estratti dal *De la causa, principio e uno*.

⁸¹ *Geschichte* cit., vol. II, pp. 703-856.

⁸² La ricostruzione segue soprattutto il *De la causa, principio e uno*.

⁸³ Hegel avvicina le tesi del *De la causa, principio e uno* (1584) a quelle del *De triplici minimo et mensura* (1591). Se per il richiamo alla prima opera s'avvale di Jacobi, per la seconda si rifà a Buhle, *Geschichte* cit., vol. II, pp. 808 sgg. Curiosamente Hegel non nota che i temi relativi alla *coincidentia oppositorum*, che sono quello che qui lo interessa, sono trattati in modo non molto dissimile anche da Cusano, *De docta ignorantia* II XII.

⁸⁴ *Ars generalis ultima, venerabilis magistri, ac doctoris illuminati Raymundi Lulli Maioricensis*, opera redatta all'inizio del XIV secolo ed edita tra l'altro in Palma de Mallorca, 1645. Con *ars magna* si soleva indicare anche l'alchimia.

⁸⁵ Sul soggiorno milanese, pur concordando i quaderni degli allievi (Gr, Lō, Pi, Hc), le fonti tacciono (cfr. Bruckerus, *Historia critica* cit., vol. IV, parte I, p. 14; Tennemann, *Geschichte der Philosophie* cit., vol. VIII, p. 833; Rixner, *Handbuch* cit., vol. II, p. 127).

⁸⁶ In realtà: quattro (principi o predicati assoluti, principi relativi, categorie o regole, soggetti). Hc ha probabilmente udito male. La fonte è Tennemann *Geschichte der Philosophie* cit., vol. VIII, pp. 834 sgg., ed il testo non la segue sempre in modo fedele.

⁸⁷ Manca in Tennemann. Vedi nota precedente.

⁸⁸ Manca: unanimità (*Einheitlichkeit*). Vedi nota 86.

⁸⁹ L'elenco di Tennemann è il seguente: se, che cosa, di che cosa, perché, quanto grande, di che qualità, quando, dove, in che modo.

⁹⁰ In realtà: soggetti. Vedi nota 86.

⁹¹ Ecco l'elenco completo dei *novem subjecta* di Lullo: *Deus, angelus, coelum, homo, imaginativa, sensitiva, vegetativa, elementativa, instrumentalitas*. *Elementativa* è la potenza legata alla mescolanza dei quattro elementi (aria, acqua, terra, fuoco); mentre *instrumentalitas* è la potenza espressa dalle virtù naturali e morali, a cominciare da quelle cardinali e teologiche (cfr. *Ars brevis*, capp. XII-XXI; *Ars magna*, nona pars principalis, pp. 375-487, in Raymundus Lullius, *Opera* [...] editio postrema, Argentorati, sumptibus haeredum Lazari Zetzneri, 1651). Il testo si stacca in diversi punti dalla sua fonte (che è Tennenmann, cfr. *supra*, nota 86), la quale dal canto suo non è sempre fedele a Lullo.

⁹² Riferimento allo pseudociceroniano *Rhetorica ad Herennium* III 17 sgg.

⁹³ Nell'elenco hegeliano figura per primo Aronne, il fratello di Mosè (cfr. *Esodo* 4,14-16; 7,1 sgg.; 24,10; e *passim*), in quanto se ne calca la grafia greca (Αάρων). Abimelech è il nome di diversi personaggi dell'Antico Testamento, qui probabilmente riferito al re di Gerara che rapì Sara, moglie d'Abramo (*Genesi* 20). In italiano va in parte perduto l'ordine alfabetico: Aa[ron], Ab[imelech], Ac[hilles], eccetera.

⁹⁴ Secondo G/J, vol. IX, p. 251, il riferimento non sembra tanto al dettato hegeliano, quanto a Buhle, *Geschichte* cit., vol. II, pp. 719 sgg., il quale richiama passi del *De umbris idearum*, 1582, e d'un'altra opera (*De compendiosa architectura et complemento artis Lullii*, 1582) donde trae i principi che seguono e che si leggono nei quaderni degli uditori di Hegel.

⁹⁵ La fonte del capoverso che segue è Buhle, *Geschichte* cit., vol. II, pp. 724 sgg. (cfr. nota precedente). Il riferimento ad Eraclito (poche righe *infra*) è invece in Platone, *Simposio* 187a.

⁹⁶ Nozione di Proclo, ricordata da Buhle (*Geschichte* cit., vol. II, p. 745).

⁹⁷ Giordano Bruno, *De umbris idearum, conceptus* XIII; cfr. Buhle, *Geschichte* cit., vol. II, p. 732.

⁹⁸ Riserva che si legge solo in Gr.

⁹⁹ Nell'ordine: *Species, formae, simulachra, imagines, spectra, exemplaria, vestigia, indicia, signa, notae, characteres, sigilli*. Cfr. Giordano Bruno, *Opera latine conscripta*, a cura di Francesco Fiorentino et alii, Napoli, apud Dom. Morano, 1879-1891, 3 volumi in 9 tomi, vol. II-1, p. 62, § XII. Si tratta della prima parte dell'*Ars memoriae*, contenuta nel *De umbris idearum* (1582); traduzione italiana: Giordano Bruno, *Le ombre delle idee*, in *Opere mnemotecniche*, Milano, Adelphi, 2004, tomo I, p. 137. Hegel poteva leggerle anche in Buhle, *Geschichte* cit., vol. II-2, p. 734, dove tuttavia se ne elencano solo undici dimenticando i *vestigia*.

¹⁰⁰ *De imaginum, signorum et idearum compositione* (1591); *Explicatio triginta sigillorum* (1583); *Sigillus sigillorum* (1583). Il titolo *De simulacris*, presente solo in Lö, è una svista.

¹⁰¹ In realtà: Giulio Cesare Vanini nacque nel 1585. Taurisano è vicino Lecce: a Napoli Vanini compì gli studi. L'errore potrebbe derivare dal frontespizio dei libri *De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis* (cfr. *infra*) che, accanto al cognome, reca: *Neapolitanus*.

¹⁰² Le parole del titolo tra doppia parentesi quadra non compaiono nell'originale, ma solo in Rixner, *Handbuch* cit., vol. II, p. 262. Poiché esse sono riportate solo da Gr, è chiaro come questi abbia integrato il dettato hegeliano mediante il manuale di Rixner. Del resto Gr, con riguardo al titolo dell'altra opera citata di Vanini, l'*Amphitheatrum*, reca erroneamente *astronomico-catholicum* anziché *astrologo-catholicum*, proprio come Rixner.

¹⁰³ «L'una» e «o per l'altra» sono integrazioni di G/J.

¹⁰⁴ Per quanto segue, più che i libri *De admirandis naturae reginae deaeque mortalium arcanis*, Lutetiae, 1616, pp. 420 sgg., cfr. Buhle, *Geschichte* cit., vol. II, pp. 877 sgg.

¹⁰⁵ Allusione al latino, in uso nella liturgia della chiesa cattolica romana. Non è superfluo rammentare che, dopo la versione integrale tedesca della Bibbia pubblicata da Lutero nel 1534, in ambito cattolico romano si consolidò l'opposizione alle versioni in lingue nazionali del testo rivelato, sino alla formalizzazione del divieto di traduzione sancito nell'indice clementino (1596), con il quale, in pratica, papa Clemente VIII equiparò le Bibbie in volgare ai libri degli eretici. Il divieto formale cadde solo nel 1758 (con Benedetto XIV), e solo nella seconda metà del XX secolo, con il Concilio Vaticano II, si auspicò che la Scrittura venisse tradotta (con scarsi risultati, stando alla lettera apostolica *Tertio millennio adveniente* pubblicata da papa Giovanni Paolo II a metà degli anni Novanta).

¹⁰⁶ *Giovanni* 4,24.

¹⁰⁷ Citazione che richiama, non letteralmente, *Giovanni* 14,21 e 15,10.

¹⁰⁸ Integrazione di G/J.

¹⁰⁹ Hegel associa, polemicamente, due prospettive diverse tra loro che hanno in comune la dissoluzione del contenuto spirituale del cristianesimo. La prima è quella dei critici che riducono il contenuto della religione ai risultati (per lo più distruttivi) dell'esame filologico dei testi biblici. La seconda è quella dell'ortodossia luterana rigida, che fonda la religione sugli avvenimenti considerati storici narrati nei vangeli; la condanna della *fides historica* è caratteristica degli ambienti illuministici.

¹¹⁰ «Per [...] stesso», tengo conto sia di Pi ed Hc, sia di Lö, che riporto perché più esplicito.

¹¹¹ Sono le due figure incarnate da Francis Bacon e Jakob Böhme, dalle quali prende le mosse la filosofia moderna.

Il terzo periodo: la filosofia moderna

- ¹ Allusione alla nozione cartesiana di *cogito*, al pensiero come autonomo rispetto alla materia e fondato su se medesimo.
- ² «Teologia»: Hc. «Religione»: Lö.
- ³ *Hausmetaphysik* è il pensiero astratto e non dirottato che caratterizza la coscienza comune, irriflessa, non elaborata sul piano dell'intelletto o della ragione.
- ⁴ Si pensi ai personaggi dei dialoghi platonici, a Socrate, ai cinici (Diogene).
- ⁵ *Tusculanae disputationes* V IV 10.
- ⁶ Re biblici. Per il primo cfr. 1 *Re* 16,29 sgg. Per il secondo cfr. 2 *Samuele* 12, 24-25; 1 *Re* 1-11. Nelle sue opere Bacon menziona parecchi personaggi biblici (come era consuetudine nel XVII secolo), tuttavia non Acab. Quanto a Salomone vi è l'imbarazzo della scelta, a cominciare dalla dedica del *Novum organum* nella quale Giacomo I è paragonato al grande re d'Israele.
- ⁷ Si tratta del *Novum organum*, 1620, che rappresenta la versione moderna della logica: ecco perché si richiama implicitamente – «il suo *O'rganon*» – la logica d'Aristotele.
- ⁸ *Novum organum* II XVII.
- ⁹ Ivi, II II.
- ¹⁰ Ivi, II III.
- ¹¹ Cfr. ivi, II XXXV.
- ¹² Si tratta d'una forzatura dell'opinione di Bacon, che non ha riscontri testuali.
- ¹³ Cfr. Francis Bacon, *De augmentis scientiarum* III IV.
- ¹⁴ Hegel pensa a certi romantici come Louis-Claude de Saint-Martin o come Franz von Baader. Con *Schwärmer* (entusiasta, fanatico) s'indicava tra Sei e Settecento, in ambiente luterano, chi inclinava ad una religiosità misticheggiante e visionaria, benché pur sempre ancorata alla Scrittura. Tennemann – *Geschichte der Philosophie*, Leipzig, bei Johann Ambrosius Barth, 1798-1819, 11 voll. (ristampa: Bruxelles, 1969-1974), vol. X, p. 188 – presenta Böhme come uno *Schwärmer* e non l'annovera tra i veri filosofi.
- ¹⁵ Ad est di Dresda.
- ¹⁶ Che Hegel lesse nelle opere di Böhme da lui possedute, raccolte nella *Theosophia revelata* (1715).
- ¹⁷ *Sal nitri*, salnitro, e mercurio.
- ¹⁸ A causa delle ripetute censure del pastore di Görlitz, iniziate nel 1613 con la diffusione di *Aurora* [*Morgenröte*], composta nel 1612, la municipalità intimò a Böhme di lasciare la sua città natale.
- ¹⁹ Cfr. *Trost-Schrift von vier Complexionen*, in *Theosophia revelata*, [Hamburg], 1715, vol. I, pp. 1602 sgg. È opportuno tener presente che anche Lutero, il padre della Riforma, come molta parte dei contemporanei, considerava normale la presenza sensibile e l'azione del diavolo nel mondo.
- ²⁰ *Aurora*, capitolo 3. Come tutte le opere citate si legge in Jakob Böhme, *Theosophia revelata*. Due delle opere, *Aurora* e *De signatura rerum*, sono pubblicate ora a cura di Ferdinand van Ingen in Jakob Böhme, *Werke*, Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1997 (alle pp. 799-803 si può leggere una breve biografia dell'autore).
- ²¹ *Aurora*, capitolo 3.
- ²² *Beschreibung der drei Prinzipien göttlichen Wesens*, capitolo 10.
- ²³ Cfr. Jakob Böhme, *Schlüssel*, §§ 145 sgg.; *Von der Gnadenwahl*, capitolo 2.
- ²⁴ «Ciò [...] amalgamati», così Hc.
- ²⁵ Salnitro (cfr. *supra*, p. 461, nota 17).
- ²⁶ Jakob Böhme, *Aurora*, capitolo 3. Questa citazione è solo in Gr, che la trae da Thaddä Anselm Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie zum Gebrauche seiner Vorlesungen*, Sulzbach, in der Kommerzienraths J.E. von Seidel Kunst- und Buchhandlung, 1822-1823, 3 voll., vol. II, *Anhang*, p. 106.
- ²⁷ Jakob Böhme, *Aurora*, capitolo 2.
- ²⁸ *Ibid.*
- ²⁹ Jakob Böhme, *Von göttlicher Beschaulichkeit*, capitolo 1.
- ³⁰ *Ibid.*
- ³¹ Il passo è riportato monco, il genitivo è frainteso. In origine suona così: «ciò che è emanato è la saggezza, principio e causa di tutte le forze, colori, virtù e proprietà».
- ³² *Ichts*. Il termine (che presenta una manifesta somiglianza con *ich*, io) ricorre anche nelle righe seguenti. In opposizione a *Nichts* (nulla), *non ens* (non essere), *Ichts* vale *ens*, 'qualcosa', e naturalmente in Böhme assume un significato tecnico (in sostanza è sinonimo di 'separatore').

³³ La citazione, con incisi di Hegel non distinti dalle parole di Böhme, è da: Jakob Böhme, *Von göttlicher Beschaulichkeit*, capitolo 3.

³⁴ Jakob Böhme, *Vom übersinnlichen Leben*, § 42. Anche questo scritto si trova nel volume *Theosophia revelata*.

³⁵ Jakob Böhme, *Aurora*, capitolo 10.

³⁶ Cfr. la nota seguente.

³⁷ Jakob Böhme, *177 Fragen von göttlicher Offenbarung, Die dritte Frage*, §§ 2-5 e §§ 10-13.

³⁸ Jakob Böhme, *Aurora*, capitolo 3.

³⁹ Jakob Böhme, *Von göttlicher Beschaulichkeit*, capitolo 3.

⁴⁰ Probabile allusione al titolo d'un'opera di Böhme: *Der Weg zu Christo* (1623), *La via verso Cristo*, versione italiana a cura di Emilia Nobile, Bari, Laterza, 1933.

⁴¹ Thomas Stanley (1625-1678), *Historia philosophiae, vitas opiniones resque gestas et dicta philosophorum sectae cuiusvis complexa [...] ex anglico sermone in latinum translata, emendata [...] et [...] aucta*, Lipsiae, apud Thomam Fritsch, 1711 (la prima edizione inglese è del 1655). Opera molto vasta (oltre mille pagine) e molto diffusa in Germania. Presente anche nella biblioteca di Hegel.

⁴² Il bisticcio tassonomico deriva dalla sovrapposizione tra la storia della metafisica, con le sue fasi, e la storia della filosofia moderna, pure essa con le sue fasi.

⁴³ Falso. Come l'antica nobiltà familiare. La Turenna non è in Normandia. In realtà Descartes nacque a Châtellerault, in Poitou, e non in Turenna, a La Haye, dove abitava la nonna materna e dove pure soggiornò a lungo (La Haye, comune attualmente ribattezzato 'Descartes', appartiene al dipartimento dell'Indre-et-Loire). Inoltre, di contro a quanto sostiene il biografo Adrien Baillet, la nobiltà della famiglia Descartes, a rigore, venne riconosciuta solo nel 1668, dopo che tre generazioni avevano rivestito cariche pubbliche.

⁴⁴ Jan t'Serclaes, conte di Tilly (1559-1632), brabantino, feldmaresciallo nell'esercito di Massimiliano I Wittelsbach, elettore di Baviera, riportò la vittoria nella celebre battaglia della Montagna bianca, presso Praga (1620). Tuttavia la presenza di Descartes a Praga è dubbia.

⁴⁵ In realtà nel 1620: l'errore è in Johann Gottlieb Buhle, *Geschichte der neuern Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften*, Göttingen, Rosenbusch [e poi Röwer], 1800-1804, 6 voll., vol. III, p. 7.

⁴⁶ Hegel segue Tennemann, *Geschichte der Philosophie* cit., vol. X, p. 210, che però sulle date dei soggiorni nederlandesi non è sempre preciso. Ad esempio, Descartes giunge in Olanda alla fine del 1628.

⁴⁷ Allusione alle dispute con il teologo riformato Gijsbert Voët (1589-1676), professore di teologia presso l'università di Utrecht, e con i suoi correligionari.

⁴⁸ Hegel ha in mente la *Geometria* pubblicata nel 1637 insieme al *Discorso sul metodo*.

⁴⁹ Ad esempio, nelle *Meditazioni*, le pagine sulla transustanziazione contenute nelle *Risposte alle quarte obiezioni* (proposte da Arnauld).

⁵⁰ Cfr. *Principi di filosofia* I 4 sgg.

⁵¹ Cfr. ivi, I 7.

⁵² Cfr. *infra*, p. 533. Il riferimento è a Kant, *Critica della ragion pura*, *Dialettica trascendentale*, libro II, capitolo III, sezione IV, penultimo capoverso.

⁵³ Descartes ne discute nelle *Meditazioni*, *Risposte alle seconde obiezioni*.

⁵⁴ Cfr. ivi, *Quinte obiezioni*.

⁵⁵ Descartes, *Principi di filosofia* I 9.

⁵⁶ Per questo capoverso vedi ivi, I 13.

⁵⁷ Cfr. ivi, I 14.

⁵⁸ D'Anselmo d'Aosta Hegel tratta *supra*, pp. 418 sgg.

⁵⁹ *Principi di filosofia* I 15 e 18. La locuzione 'verità eterna' non figura nel testo cartesiano (cfr. *infra*).

⁶⁰ Hegel pensa a Jacobi (per il quale cfr. *infra*, pp. 540 sgg.).

⁶¹ *Principi di filosofia* I 25 sgg.

⁶² Ivi, I 48 sgg.

⁶³ Hegel pensa a Spinoza, Malebranche, Leibniz.

⁶⁴ Cfr. Descartes, *Principi di filosofia* I 51.

⁶⁵ Cfr. *infra*, pp. 483 sgg.

⁶⁶ Integrazione di G/J.

⁶⁷ Descartes, *Principi di filosofia* I 60; «alla *distinctio*» è integrazione di G/J.

⁶⁸ Ivi, I 48 sgg.

⁶⁹ G/J integra il contenuto della parentesi con «la questione sta».

⁷⁰ La lettura spinoziana di Descartes da parte di Hegel culmina con la sottovalutazione dell'identificazione cartesiana tra materia ed estensione. Cfr. Descartes, *Principi di filosofia* II 4 e 24.

⁷¹ Cfr. Buhle, *Geschichte* cit., vol. III, p. 9, che applica il detto archimedeo a Descartes. Per le definizioni cartesiane di materia e movimento cfr. *Principi di filosofia* II 4 e 24; cfr. anche III 46 per le funzioni di materia e movimento in relazione alla creazione.

⁷² In queste righe Hegel riprende lo schema delle quattro parti dei *Principi di filosofia* di Descartes: principi del conoscere; principi della natura fisica; il mondo visibile (cosmologia); la terra.

⁷³ Presso F.-G. Levrault. I volumi decimo ed undicesimo apparvero rispettivamente nel 1825 e nel 1826. Durante le lezioni berlinesi del semestre invernale 1825-1826, Hegel aveva a disposizione i primi nove.

⁷⁴ Ovviamente si tratta dei *Principi di filosofia*, la cui prima parte contiene i principi della conoscenza umana (cfr. *supra*).

⁷⁵ Probabile allusione alla psicologia razionale di Christian Wolff, pubblicata a Lipsia nel 1740 (*editio nova*, sezione III).

⁷⁶ Si può vedere la VI meditazione, e *Principi di filosofia* I 60. La confutazione cartesiana non è però così esplicita come sembrerebbe dalle parole di Hegel.

⁷⁷ Il *systema assistentiae*, ossia l'occasionalismo, come è noto, è un tema, ed un problema, postcartesiano. Descartes ne accenna nel *Traité de l'homme* (in Id., *Oeuvres*, a cura di Charles Adam e Paul Tannery, Paris, Vrin, vol. XI, p. 144), dove usa la locuzione 'dar occasione' (*donner occasion*), che tanto successo avrà in seguito. Hegel poteva conoscere questo testo, che non menziona mai, attraverso Rixner, *Handbuch* cit., vol. III, pp. 44 sgg.

⁷⁸ Le fonti sono le biografie spinoziane (in particolare quella di Colerus) aggiunte all'edizione degli scritti del filosofo pubblicata da Heinrich Eberhard Gottlob Paulus a Jena nel 1803 (vol. II), alla quale Hegel aveva collaborato. Ne esiste una traduzione italiana: Jean-Maximilien Lucas e Johannes Köhler (Colerus), *Le Vite di Spinoza, seguite da alcuni frammenti dalla «Prefazione» di Jarig Jelles alle «Opere Postume»*, a cura di Roberto Bordoli, in Appendice *La Biblioteca di Spinoza*, a cura di Patrizia Pozzi, Macerata, Quodlibet, 1994.

⁷⁹ «Ben [...] sinagoga», così Hc e Pi, ed anche Lö ed Sv. Gr: «Nella sua giovinezza, Spinoza ricevette l'insegnamento impartito dai rabbini».

⁸⁰ Cfr. in particolare: *Tractatus theologico-politicus*, capitoli VIII e IX. Quanto ai teologi protestanti, si deve tener presente innanzi tutto Jean Le Clerc, attivo in Olanda tra la fine del Seicento ed il primo Settecento. Le ricerche più celebri e più diffuse, anche se non sempre le più citate, nella seconda metà del XVIII secolo, sono quelle di Johann Salomo Semler sulla formazione del canone, pubblicate ad Halle in quattro volumi tra il 1771 ed il 1775. In ambito cattolico romano, è necessario ricordare gli studi di Richard Simon pubblicati nell'ultimo ventennio del XVII secolo, che ebbero ampia circolazione nei Paesi Bassi.

⁸¹ Voorburg.

⁸² «L'odio [...] protestante», così Gr, e con poche varianti, Pi ed Hc. Lö: «Ancor maggiore ostilità che presso i giudei, Spinoza suscitava presso i cristiani».

⁸³ «In parte», integrazione di G/J.

⁸⁴ «Ogni determinazione è negazione». Interpretazione tendenziosa – probabilmente condizionata dalle opinioni di Jacobi – d'un passo tratto dall'epistola L, inviata da Spinoza a Jarig Jelles il 2 giugno 1674. Si veda la recensione di Hegel alle opere di Jacobi, pubblicata nel 1817 e disponibile in edizione italiana a cura di Marcello Del Vecchio con il titolo *La dialettica di Jacobi*, Milano, Franco Angeli, 1984, dove egli usa per la prima volta questa locuzione con riferimento al filosofo olandese.

⁸⁵ «Ma [...] sostanza», integro Pi ed Hc con Gr e Lö.

⁸⁶ *Etica* I, definizione I.

⁸⁷ Ivi, definizione II.

⁸⁸ Ivi, definizione III.

⁸⁹ Ivi, definizione IV.

⁹⁰ Ivi, definizione V.

⁹¹ Vedasi lettera XII di Spinoza a Meyer.

⁹² Cfr. nota precedente.

⁹³ *Etica* I, definizione VI.

⁹⁴ *Etica* II, proposizione I sgg.

⁹⁵ Ivi, proposizione VII.

⁹⁶ Si tratta del principio dell'identità, formulato da Schelling. Cfr. *infra*, pp. 546 sgg.

⁹⁷ «Entrambi si danno» è integrazione di G/J.

⁹⁸ *Etica* I, definizione I. «In terzo luogo»: dopo sostanza ed attributi.

⁹⁹ Ivi, proposizione XXXII, dimostrazione e corollario 2.

¹⁰⁰ Le prime righe della citazione riassumono la mentalità religiosa esposta nella lettera XVIII da Willem van Blyenbergh a Spinoza, mentre il resto segue la lettera XXIII di Spinoza.

¹⁰¹ «La coscienza», integrazione di G/J.

¹⁰² *Etica* II, proposizione XI.

¹⁰³ Ivi, proposizioni IX e X.

¹⁰⁴ Cfr. *supra*, pp. 437-438.

¹⁰⁵ In Germania, l'argomento, sulla scorta d'una lunga tradizione luterana avviata da Jacob Thomasius poche settimane dopo la pubblicazione del *Trattato teologico-politico*, fu formalizzato da Christian Wolff, *Theologia naturalis*, parte II, § 716 (1739). Ma qui Hegel pensa a Jacobi ed alle sue celebri lettere sulla dottrina di Spinoza, dirette a Moses Mendelssohn: *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau, 1785, poi 1789, e 1819 nel IV volume delle sue *Werke*, Leipzig, bey Gerhard Fleischer, 1812-1825, 6 voll. (traduzione italiana *La dottrina di Spinoza. Lettere al signor Moses Mendelssohn*, a cura di Francesco Capra, II edizione rivista da Valerio Verra, Bari, Laterza, 1969).

¹⁰⁶ La definizione è di Salomon Maimon, *Lebensgeschichte*, Berlin, 1792, parte I, p. 154.

¹⁰⁷ Tra gli obiettivi polemici di Hegel vi sono i deisti (Herbert of Cherbury), alcuni filosofi illuministi, come Jean-Baptiste-René Robinet (Dio sconosciuto), i fautori della teologia naturale come Christian Wolff (Dio ente necessario e perfettissimo) o autori come Kant e Jacobi, o anche come Schleiermacher secondo il quale Dio sarebbe l'essenza suprema.

¹⁰⁸ Lettera XXIII a Willem van Blyenbergh.

¹⁰⁹ Hegel si richiama nelle righe seguenti a diverse proposizioni spinoziane soprattutto della I e della V parte dell'*Etica*.

¹¹⁰ Gr aggiunge: «Questa non è conoscenza filosofica».

¹¹¹ Il *Traité de l'homme*.

¹¹² *De la recherche de la vérité*, libro III, parte I, capitolo I.

¹¹³ Ivi, libro III, parte II, capitolo III.

¹¹⁴ Ivi, libro III, parte II, capitolo V.

¹¹⁵ Ivi, libro III, parte II, capitolo VI.

¹¹⁶ Cfr. ivi, libro III, parte II, capitolo VI, dove Malebranche cita, molto liberamente, un passo di Agostino, *De trinitate* XIV XV.

¹¹⁷ Hegel segue Buhle, *Geschichte* cit., vol. IV, pp. 238 sgg. Anche in alcune imprecisioni. Ad esempio Locke pubblicò il suo *Saggio sull'intelligenza umana* nel dicembre del 1689 (con data del 1690) e non, come si legge qualche riga sotto, nel 1694.

¹¹⁸ Locke, *Saggio sull'intelligenza umana*, libro I, capitolo 2. In queste pagine, Hegel segue soprattutto i primi due libri dell'opera lockiana.

¹¹⁹ Ivi, libro II, capitolo 8.

¹²⁰ «In Locke», integrazione di G/J.

¹²¹ Locke, *Saggio sull'intelligenza umana*, libro II, capitolo 22.

¹²² Ivi, libro II, capitolo 13.

¹²³ Ivi, libro II, capitolo 14.

¹²⁴ Ivi, libro II, capitolo 26.

¹²⁵ Cfr. ivi, libro III, capitolo 3.

¹²⁶ Huig van Groot, o Hugo de Groot, latinamente Grotius (1583-1645). Gr aggiunge qualche riga biografica: «Van Groot, nato nel 1583 a Delft, studioso di diritto, avvocato generale [in realtà: 'avvocato del fisco', ossia procuratore generale d'Olanda] e sindaco [propriamente 'pensionario' di Rotterdam, rappresentante della città presso gli Stati Generali]. Nel 1619 fu costretto a fuggire in quanto implicato nel processo contro Jan van Oldenbarneveldt; soggiornò a lungo in Francia; nel 1634 entrò al servizio della regina Cristina di Svezia e dal 1635 ricoprì la carica d'ambasciatore svedese a Parigi; morì nel 1645 a Rostock durante un viaggio che lo portava da Stoccolma in Olanda. La sua opera principale è».

¹²⁷ Grotius, *De jure belli et pacis*, libro III, capitoli 4 sgg.

¹²⁸ «L'Inghilterra [...] costituzionale», così Hc e Lö. Pi: «Fu soprattutto in Inghilterra che si verificò una rivoluzione dei punti di vista politici». Gr: «Fu soprattutto l'Inghilterra a sviluppare i rapporti relativi al diritto statale interno, poiché la loro peculiare costituzione condusse gli inglesi a riflettere su questi temi».

¹²⁹ Si tratta dell'epistola dedicatoria che apre il *De corpore*.

¹³⁰ Hobbes, *De cive* I 2 sgg.

¹³¹ Ivi, I 12.

¹³² Ivi, I 13.

¹³³ Cfr. ivi, V 6.

¹³⁴ Cfr. ivi, VI 13.

¹³⁵ Hegel evoca dibattiti protrattisi lungo l'intero secolo XVII, culminati, dopo la Restaurazione (1660), nella gloriosa rivoluzione (1688) alla quale resistettero il partito *tory* e l'*High Church*, in nome della fedeltà alla dinastia regnante considerata investita da Dio della sua legittimità. La questione (la cui base teologica sta in *Romani* 13,1-7) coinvolge in particolare i rapporti tra la chiesa d'Inghilterra, la chiesa presbiteriana di Scozia, i 'dissenzianti', cristiani che non si riconoscevano nella dottrina ufficiale e che per questo non avevano accesso alle cariche pubbliche, ed i *non-jurors*. Il tema è discusso da Hume nei suoi *Political Discourses*, 1752, che si leggono poi nella seconda parte degli *Essays, Moral, Political, and Literary* (1777): si veda in particolare il saggio XIII: *Of Passive Obedience*, ma anche il XII ed il XV.

¹³⁶ Sia di Samuel Pufendorf (1632-1694), sia di Isaac Newton (1642-1727), menzionato poche righe sotto, Gr riporta una succinta biografia (non senza imprecisioni). Pufendorf è autore dei *De jure naturae et gentium libri octo* (1762).

¹³⁷ Cfr. Buhle, *Geschichte* cit., vol. IV, p. 115. In questi termini, il motto non ricorre nelle opere di Newton, ma è chiaro che Hegel intende richiamare la celebre esortazione dello scienziato inglese, rivolta a chi si occupi di filosofia sperimentale, a diffidare delle ipotesi (Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, 1687, II, scolio generale).

¹³⁸ Di Adam Smith Hegel possiede *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1 edizione del 1776).

¹³⁹ Cfr. *supra*, p. 33, nota 35.

¹⁴⁰ Hegel si riferisce alle proposizioni *De principio individui*, sostenute pubblicamente sotto la presidenza di Jacobus Thomasius a Lipsia, il 30 maggio 1663, che valsero a Leibniz il suo primo titolo accademico.

¹⁴¹ I rosacroce.

¹⁴² Il barone Johann Christian von Boineburg era il padre di Philipp Wilhelm, di cui Leibniz fu precettore. Il principe è Johann Philipp von Schönborn (che muore nel febbraio 1673). In questo schizzo biografico, Hegel non è molto preciso sulla cronologia e tace sugli incarichi politici e diplomatici svolti da Leibniz. Il quale, fra l'altro, conobbe Christiaan Huygens a Parigi (nel 1672) e non in Olanda (come si dice poco oltre).

¹⁴³ Leibniz soggiornò a Parigi dal 1672 al 1676.

¹⁴⁴ In realtà Leibniz vi si cimenta già alla fine del periodo parigino. Sul calcolo differenziale cfr. Hegel, *Scienza della logica*, *La logica oggettiva*, libro I, sezione II, capitolo II, punto Cc, note I e II.

¹⁴⁵ Il viaggio in Italia risale al 1689-1690. Il risultato furono le *Lettres sur la connexion ancienne des maisons de Brunsvic et d'Este*, pubblicate nel 1695.

¹⁴⁶ Avvenuta nel 1700.

¹⁴⁷ *Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison*, 1714.

¹⁴⁸ *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, 1704.

¹⁴⁹ Cfr. *supra*, pp. 443-444.

¹⁵⁰ Hegel pensa in particolare a diversi articoli del *Dizionario storico e critico* (1702, II edizione), ad esempio a quello, celeberrimo, dedicato da Bayle a Spinoza.

¹⁵¹ In realtà il termine non vi compare; si presenterà invece nelle discussioni generate dagli *Essais de théodicée* (1710), ed in particolare nella recensione alla seconda edizione che ne fanno i «Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux-arts» (febbraio 1737), editi dai gesuiti di Trévoux, vicino Lione. Dell'opera leibniziana Hegel possiede la *nouvelle édition* pubblicata ad Amsterdam nel 1734 a cura di Lotius de Neufville, ossia Louis (cavaliere) di Jaucourt.

¹⁵² «L'idea [...] ipotesi», integro Gr con L6.

¹⁵³ Qui e nelle pagine seguenti Hegel si riferisce soprattutto a due opere di Leibniz: i già menzionati *Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison* ed i *Principia philosophiae seu theses in gratiam principis Eugenii conscriptae*, meglio noti come *Monadologia*, opera composta in francese nel 1714 ed apparsa postuma in latino nel 1721 sugli «Acta eruditorum».

¹⁵⁴ Sulla nozione d'armonia prestabilita, qui implicita, che viene esplicitata *infra*, cfr. Leibniz, *Principia philosophiae* (*Monadologia*), §§ 80 sgg.

¹⁵⁵ Si tratta della corte della principessa Sofia di Hannover, dove si trovava Leibniz nell'ultimo periodo della sua vita. Cfr. *Quatrième écrit de Mr. Leibniz ou réponse à la troisième réplique de Mr. Clarke* (2 giugno 1716), in Gottfried Wilhelm Leibniz, *Opera omnia*, Geneva, 1768, tomo II, pp. 128 sgg. (poi in Gottfried Wilhelm Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von Carl Immanuel Gerhardt, Berlin, 1890, vol. VII, p. 372, ristampa: Hildesheim, 1960). Leibniz muore pochi mesi dopo. Le foglie di cui si parla nel séguito sono quelle del giardino reale di Herrenhausen.

¹⁵⁶ L'inciso di Sv integra Gr.

¹⁵⁷ In Michelet 1836, vol. XV, p. 463, si legge, correttamente, «principio di contraddizione».

¹⁵⁸ Quest'espressione non è di Leibniz. E lo stesso vale per 'monade assoluta' e 'sostanza assoluta'.

¹⁵⁹ Sull'armonia prestabilita cfr. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison*, § 15.

¹⁶⁰ *Principia philosophiae*, § 65. Leibniz però non menziona il granello di sabbia, bensì una qualsivoglia particella di materia («portio quaelibet materiae»).

¹⁶¹ Ossia non sarebbe accompagnata dalla consapevolezza delle forze materiali che producono quel movimento. Cfr. Leibniz, *Essais de théodicée* I I, § 50.

¹⁶² *Verstandesbildung*. Termine già usato da Herder e da Goethe, ad integrazione ed in armonia con *Einbildungskraft* (immaginazione) e *Kunstsprachenbildung* (cultura letteraria) per designare la potenza della conoscenza razionale. In David Friedrich Strauss (*Der alte und der neue Glaube*, 1872, poi in *Gesammelte Schriften*, 1877, vol. VI, p. 93) si ritrova il tema, ma con segno opposto rispetto ad Herder e Goethe. Secondo Strauss, fino ad un certo punto, religione e sviluppo dello spirito marciano mano nella mano; tuttavia quando lo sviluppo della cultura scientifica (*Verstandesbildung*) comincia a vagliare criticamente i prodotti dell'immaginazione, sorge il contrasto tra i due piani. Secondo l'autore della *Vita di Gesù*, Hegel sta a mezzo tra i due estremi. In altri termini, Hegel usa l'espressione in un senso non solo strettamente, o polemicamente, 'scientifico', ma comprensivo dello sviluppo culturale e spirituale in genere.

¹⁶³ In realtà: conciatore di pelli. Hegel segue erroneamente Buhle, *Geschichte* cit., vol. IV, p. 571.

¹⁶⁴ Integrazione di G/J.

¹⁶⁵ Propriamente è l'orfanotrofio, ma in realtà si trattava d'una città nella città, con scuole, chiese, mense, libreria e tipografia: la roccaforte pietistica ad Halle (attualmente in via di completo restauro e visitabile).

¹⁶⁶ In realtà: Bologna. È un altro errore di Buhle, *Geschichte* cit., vol. IV, p. 581.

¹⁶⁷ Polemica ed ironica allusione agli sforzi di Schleiermacher per tener fuori Hegel dall'Accademia delle scienze di Berlino.

¹⁶⁸ Nel 1736. Wolff era già tornato in Prussia da tre anni.

¹⁶⁹ Massimiliano Giuseppe.

¹⁷⁰ Il titolo esatto dell'opera wolffiana pubblicata ad Halle nel 1751 (II edizione) è: *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*.

¹⁷¹ In realtà: ventisei.

¹⁷² Ed insegnò.

¹⁷³ Christian Wolff, *Anfangs-Gründe der Fortification oder Kriegs-Bau-Kunst*, in Id., *Der Anfangs-Gründe aller mathematischen Wissenschaften anderer Theil*, Neue, verbesserte und vermehrte Auflage, Halle, 1757, p. 604.

¹⁷⁴ Cfr. *supra*, p. 478 e p. 509.

¹⁷⁵ Per queste due concezioni cfr. *supra*, p. 509.

¹⁷⁶ È il nome della divinità egiziana raffigurata sotto forma d'un toro. Il cenno è presente anche nel manoscritto hegeliano del 1820 posto in Appendice.

¹⁷⁷ Hegel vuole sottolineare la paradossale coincidenza tra la religione islamica e quella cristiana d'orientamento deistico nel considerare Cristo come una figura umana, un profeta, un maestro di morale, relativizzando o respingendo la nozione della trinità.

¹⁷⁸ Cfr. la nota precedente.

¹⁷⁹ Paul-Henri Thiry barone d'Holbach (1723-1789), il suo *Sistema della natura* è del 1770.

¹⁸⁰ Christian Garve (1742-1798) tradusse diverse opere di filosofia scozzese. L'allusione ad Adam Ferguson riguarda gli *Institutes of Moral Philosophy* (1769), pubblicati a Lipsia nel 1772 a cura di Garve con il titolo di *Grundsätze der Moralphilosophie*.

¹⁸¹ Così Gr, l'unico a riportare la data di nascita, peraltro errata (è il 1710). Hegel si richiama a Rixner, *Handbuch* cit., vol. III, p. 259 (dove come anno di morte si riporta però il 1795), che per Reid s'avvale di *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (1769).

¹⁸² L'opera di Beattie, alla quale si rifà Rixner, *Handbuch* cit., vol. III, pp. 261-262, che qui Hegel segue, è: *An Essay on the Nature and Immutability of Truth* (1770).

¹⁸³ Questa tesi è di James Oswald (1704-1793), *An Appeal to Common Sense on Behalf of Religion* (1766; traduzione tedesca: 1774). Hegel la trova richiamata nel manuale di Rixner, *Handbuch* cit., vol. III, p. 262, dove però Oswald è chiamato Thomas.

¹⁸⁴ Cfr. *infra*, pp. 540 sgg.

¹⁸⁵ Nato ad Edimburgo nel 1753, nella sua città insegnò filosofia morale. È autore degli *Elements of the Philosophy of the Human Mind* (1792; traduzione tedesca: 1793-1794) e dei *Philosophical Essays* (1810). Morì nel 1828. Hegel conobbe una recensione alle opere di Stewart apparsa su «The Quarterly Review», aprile 1817, della quale si servì per redigere le sue lezioni su Francis Bacon.

¹⁸⁶ S'allude ad Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy (1754-1836) ed al suo *Éléments d'idéologie*, pubblicato a Parigi tra il 1801 ed il 1815.

¹⁸⁷ Hegel privilegia lo sviluppo concettuale rispetto alla cronologia, che vedrebbe gli scozzesi come posteriori a Hume.

Altrove Hegel è più ligio all'ordine temporale (ad esempio nel quaderno del corso 1823-1824).

¹⁸⁸ La breve biografia è poco precisa. Hume morì ad Edimburgo e non ebbe tanti incarichi diplomatici quanti Hegel sembra ritenere (entrambe le notizie stanno solo in Gr). Gli *Essays* saranno gli *Essays Moral, Political and Literary* (Edinburgh, parte I: 1742; parte II: 1752; parti I e II: 1777). Quanto alla celebrità, essa arrivò a Hume più per la *Storia d'Inghilterra* (pubblicata dal 1754) che per le sue opere filosofiche.

¹⁸⁹ Come del resto ha anticipato, Hegel espone e giudica le opinioni di Hume dal punto di vista di Kant. Questo sia sul piano concettuale, sia sul piano terminologico (universale e necessario designano una conoscenza valida per tutti che non può non essere come è). L'opera alla quale Hegel si richiama sono i *Philosophical Essays Concerning Human Understanding* (1748).

¹⁹⁰ «Irreligioso», così Gr. Lō: «religioso».

¹⁹¹ Per questi temi, di Hume si vedano sia la *Storia naturale della religione* (1757), sia i *Dialoghi sulla religione naturale* (terminati nel 1776 ma, per ragioni di censura, apparsi postumi tre anni dopo).

¹⁹² Il riferimento di Hegel è naturalmente alla *Critica della ragion pura* (1781; II edizione 1787). Gr fornisce anche un succinto schizzo biografico nel quale sottolinea gli studi teologici di Kant ed il rapporto della sua filosofia con Hume. Oltre che in questo paragrafo, Hegel tratta di Kant alle pp. 531-533 e 536-540.

¹⁹³ Cfr. *supra*, pp. 513 sgg.

¹⁹⁴ Si allude ad autori come Gotthilf Samuel Steinbart o Johann Georg Heinrich Feder, o ancora Christian Garve, menzionato *supra* (nota 180) come traduttore degli autori scozzesi.

¹⁹⁵ Del quale cfr. *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes* (1786).

¹⁹⁶ Cfr. *infra*, pp. 540 sgg.

¹⁹⁷ Fu Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762), professore di filosofia a Francoforte, a servirsi del termine in questo significato in un suo scritto del 1735.

¹⁹⁸ Kant, *Critica della ragion pura, Dottrina trascendentale degli elementi*, parte II, introduzione, I *Della logica in generale*; Leibniz, *Essais de théodicée* I I, § 59.

¹⁹⁹ Qui si sovrappone la terminologia della hegeliana *Scienza della logica* (vol. II, *La logica soggettiva*, capitolo II) a quella della *Critica della ragion pura* di Kant (*Analitica trascendentale*, libro I, sezione II; nella sezione III si trova la tavola delle categorie). Il che non giova alla perspicuità d'un tema già ostico per se stesso. In sostanza, Hegel cerca d'illustrare (e criticare) il passaggio kantiano dal giudizio alla categoria, dall'esperienza ai concetti puri, dalla sensibilità all'intelletto.

²⁰⁰ Gr reca un breve schizzo biografico, dove s'accenna alle accuse d'ateismo (identificazione tra Dio e mondo) che costarono a Fichte l'allontanamento dall'insegnamento: «Fichte nacque a Rammenau presso Bischofswerda [Sassonia] nel 1762, e studiò a Jena, Lipsia e Wittenberg; nel 1793 fu professore a Jena, incarico che perse nel 1800 a causa degli inconvenienti derivatigli da un suo scritto *Sul fondamento della nostra fede in un governo divino del mondo* [1798; traduzione italiana di Giovanni Moretto in Johann Gottlieb Fichte, *La dottrina della religione*, Napoli, Guida, 1989, pp. 71-84]; per un po' visse di rendita a Berlino, per poi riprendere l'incarico di professore prima ad Erlangen, 1805, e poi a Berlino, 1809, dove morì il 29 gennaio del 1814». Per la biografia di Fichte cfr. anche *infra*, p. 534

²⁰¹ Hegel segue i *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza* (1794); in italiano si veda: *Scritti sulla dottrina della scienza*, a cura di Mauro Sacchetto, Torino, UTET, 1999.

²⁰² Il riferimento è alle tesi di Wilhelm Traugott Krug (1770-1842), esposte nell'*Entwurf eines neuen Organon's der Philosophie*, Meissen, Lübben, 1801, pp. 60 sgg. Krug succedette a Kant alla cattedra di Königsberg. Polemizzò con Schelling e con Hegel, al quale rivolse la celebre battuta che, per mostrare la validità della sua dialettica, avrebbe dovuto dedurre l'esistenza della penna con la quale scriveva.

²⁰³ Cfr. *supra*, p. 527, nota 201.

²⁰⁴ «I francesi [...] *et non moi*», così Pi, Gr e Sv. Lō: «A questo proposito i francesi sono molto più razionali dei tedeschi: essi parlano di *moi et non moi* con la massima disinvoltura, essi trovano che quest'espressione sia funzionale a quanto s'ha da esprimere. È un nostro vizio [di noi tedeschi] ritenere che qualcosa non vada solo perché, pur essendo calzante, non è d'uso abituale».

²⁰⁵ Cfr. *supra*, p. 527, nota 202.

²⁰⁶ Jakob Friedrich Fries (1773-1843) insegnò filosofia a Jena, fu autore di numerose opere dalle quali traspare spesso l'influenza kantiana.

²⁰⁷ Friedrich Bouterwek (1766-1828), professore di filosofia presso l'università di Göttinga, si richiamò a Jacobi ed a Kant. Scrisse soprattutto d'estetica.

²⁰⁸ Gottlob Ernst (Aenesidemus) Schulze (1761-1833), professore di filosofia a Göttinga, dove ebbe Schopenhauer tra i suoi allievi. Ripropose lo scetticismo in polemica con il criticismo di Kant.

²⁰⁹ Hegel ha in mente la *Critica della ragion pura* di Kant, ed in particolare il libro II della *Dialettica trascendentale*, prima antinomia della ragion pura.

²¹⁰ *Critica della ragion pura, Dialettica trascendentale*, libro II, capitolo III, sezione IV.

²¹¹ Ad esser precisi, Christian Wolff (*Theologia naturalis, editio secunda*, 1741, parte II, § VI) parla di *ens perfectissimus* e non di *ens realissimum*.

²¹² Jacobi, in una sua missiva, comunicò ad Elise Reimarus che Lessing era spinozista (cfr. Jacobi, *Werke* cit., vol. IV-1, p. 39). Le *Lettere* sono l'opera che scatenò la controversia sullo spinozismo, alla quale presero parte i maggiori poeti e filosofi tedeschi: *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* cit., traduzione italiana *La dottrina di Spinoza. Lettere al signor Moses Mendelssohn*, Breslau, 1785 (poi: 1789), che contiene le lettere scritte da Jacobi a Mendelssohn su Spinoza. Qui Jacobi informa il suo interlocutore che Lessing in un abboccamento del 1780 gli aveva rivelato d'essere un seguace di Spinoza. Valerio Verra curò nel 1966, presso Loescher, per il lettore italiano, una ancor oggi preziosa antologia di scritti e testimonianze dell'epoca, su Jacobi e sulla *Spinoza-Renaissance* in Germania.

²¹³ Cfr. *supra*, p. 520 e p. 526.

²¹⁴ In realtà: 29 gennaio.

²¹⁵ In realtà: 10.

²¹⁶ Cfr. Jacobi, *Werke* cit., vol. IV-2, pp. 149-150, nota.

²¹⁷ «Dove» e «noi» sono integrazioni di G/J.

²¹⁸ «Esse concernono solo» è integrazione di G/J.

²¹⁹ Dalla *Critica della ragion pura* (1781, II edizione 1787), che verte sulla spontaneità dell'intelletto entro il quadro delle intuizioni spaziali e temporali, Hegel passa ad occuparsi della *Critica della ragion pratica* (1788), il cui contenuto essenziale riassume nelle righe che seguono.

²²⁰ Hegel allude alla polemica kantiana contro le concezioni morali d'orientamento eudemonistico il cui principio deriva dall'esperienza sensibile, come ad esempio quelle di Francis Hutcheson (1694-1746), di Thomas Reid (1710-1796), di David Hume, o, in Germania, di Christian Garve (1742-1798). Cfr. *supra*, pp. 517-518.

²²¹ Si vedano i *Principi metafisici della dottrina del diritto*, che costituiscono la prima parte della *Metafisica di costumi* (1797). Cfr. in particolare l'introduzione alla dottrina del diritto, punto C.

²²² *Fondamenti del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza* (1796): cfr. in particolare l'introduzione.

²²³ Si tratta della *Critica del giudizio* (1790).

²²⁴ Cfr. Kant, *Critica del giudizio*, §§ 63 sgg., e § 82.

²²⁵ Cfr. Aristotele, *Fisica* 199a.

²²⁶ A rigore, secondo la terminologia kantiana, qui non si ha a che fare con giudizi 'determinanti' (come nella sfera scientifica), bensì con giudizi 'riflettenti'.

²²⁷ Anche quest'ultima proposizione, se riferita a Kant, non è precisa, e rispecchia piuttosto la concezione estetica hegeliana.

²²⁸ In questo capoverso Hegel accosta la dottrina dei postulati, presente nella *Critica della ragion pratica* (libro II, capitolo II), a quella del metodo, esposta nella *Critica del giudizio* (§§ 83 sgg.).

²²⁹ «Si realizzi», integrazione di G/J.

²³⁰ Sullo scopo finale, o fine assoluto (*Endzweck*), cfr. *Critica del giudizio* (§ 84).

²³¹ *Critica del giudizio* (§ 87).

²³² Jacob Friedrich Fries, *Wissen, Glaube und Ahndung*, Jena, 1805. Hegel pensa anche a Schleiermacher, a Friedrich Köppen (1775-1858), *Ueber Offenbarung*, Lübeck und Leipzig, 1802 (II edizione; I edizione 1797), ed a Wilhelm Martin Leberecht de Wette (1780-1849), *Über Religion und Theologie*, Berlin, 1815, sostenitori di concezioni affini. Köppen studiò a Jena con Fichte e dopo aver rivestito incarichi ecclesiastici, su indicazione di Jacobi, fu chiamato a Landshut come professore di filosofia (dal 1826 passò ad Erlangen). De Wette fu un celebre teologo d'orientamento 'liberale' che insegnò a Jena, Heidelberg, Berlino e Basilea.

²³³ Allusione ad Api, divinità egizia, raffigurata con le sembianze d'un toro. Cfr. *supra*, p. 514, nota 176.

²³⁴ Sacro per gli antichi egizi.

²³⁵ Esplicito richiamo della celebre opera di Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, 1780.

²³⁶ *Giovanni* 4,24.

²³⁷ «Alla verità», così Pi.

²³⁸ 17,23.

²³⁹ Gr: «Nato a Schorndorf [in realtà: Leonberg, la stessa città che diede i natali a Keplero, come nota Kuno Fischer, *Schellings Leben, Werke und Lehre*, in Kuno Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie*, zweite durchgesehene und vermehrte Auflage, Heidelberg, 1899, vol. VII, p. 8], nel Württemberg, nel 1775, Schelling studiò a Lipsia ed a Jena, dove entrò in più stretti rapporti con Fichte; da molti anni [dal 1808], a Monaco, è segretario dell'Accademia delle arti figurative», da non confondersi con l'Accademia delle scienze, della quale pure Schelling era membro e di cui, nel 1817, diventò segretario per la classe di filosofia. Queste poche righe non menzionano gli studi a Tübinga, comuni a Hegel, Hölderlin e Schelling.

²⁴⁰ *Ueber die Mäherkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, Tübingen, 1795; *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, Tübingen, 1795.

²⁴¹ Per questi temi, e per quelli che seguono, cfr. Schelling, *Sistema dell'idealismo trascendentale* (1800).

²⁴² *Ueber das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit*, Berlin, 1806 (traduzione italiana *L'essenza del dotto e le sue manifestazioni nel campo della libertà*, a cura di Alfredo Cantoni, introduzione e note di Eugenio Garin, Firenze, La Nuova Italia, 1971); *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre*, Berlin, 1806 (traduzione italiana *L'iniziazione alla vita beata ovvero la dottrina della religione*, in Johann Gottlieb Fichte, *La dottrina della religione* cit.).

²⁴³ Uno 'scolastico', un retore, un uomo di scuola, un pedante. Cfr. *Filologo*, § 2. Il titolo vale più o meno: il burlone, l'amante delle facezie: si tratta d'una raccolta di motti della tarda antichità tratta da papiri di due non meglio identificati autori (Hierocle e Filagrio).

²⁴⁴ «Ciò che» è integrazione di G/J.

²⁴⁵ In particolare vol. I, fasc. I, 1802. Il titolo esatto del periodico curato a Jena da Schelling è «*Neue Zeitschrift für spekulative Physik*» (Nuova rivista per la fisica speculativa). Il riferimento è allo scritto: *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*.

²⁴⁶ Il titolo dell'articolo è: *Darstellung meines Systems der Philosophie*.

²⁴⁷ Adam Karl August Eschenmayer (1770-1852), professore di medicina e filosofia a Tubinga, cultore di scienze occulte, scriverà contro David Friedrich Strauss (autore della *Vita di Gesù*, 1835-1836). Esercitò una certa influenza sulla svolta religiosa del pensiero schellingiano. Il riferimento è ad alcuni suoi scritti: *Sätze aus der Naturmetaphysik* (1797); *Versuch, die magnetischen Erscheinungen abzuleiten* (1798); *Principia quaedam disciplinae naturalis [...] substernenda* (1796).

²⁴⁸ Il già richiamato *Sistema dell'idealismo trascendentale*.

²⁴⁹ Pubblicato a Königsberg nel 1795.

²⁵⁰ *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*; sta in Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophische Schriften*, Landshut, 1809 (edizione italiana a cura di Francesco Moiso e Federica Viganò: *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, Milano, Guerini, 1997).

²⁵¹ *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Riga, 1786 (traduzione italiana *Primi principi metafisici della scienza della natura*, a cura di Italo Francesco Baldo, Abano Terme, Piovani, 1989).

²⁵² Cfr. lo scritto di Schelling già citato *supra* (note 241 e 248): *Darstellung meines Systems der Philosophie*. Per la 'triplicità' cfr. l'ugualmente già richiamato: *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie*. Nel capoverso seguente, Hegel tiene presente anche *Erster Entwurf eines System der Naturphilosophie* (1799, pp. 231 sgg.; traduzione italiana *Primo abbozzo di un sistema di filosofia della natura*, a cura di Gigliola Grazi, Roma, Cadmo, 1989).

²⁵³ *Lehrbuch der Naturphilosophie*, Jena, 1810, parte III, p. 112.

²⁵⁴ Cfr. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen etc. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi*, Tübingen, 1812, pp. 94-95.

²⁵⁵ Cfr. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* cit., p. 429 (edizione italiana *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi* cit., p. 54).

²⁵⁶ «Cosicché [...] preceduta», così Gr. Pi: «Il punto di vista che viene per ultimo è il frutto d'una mediazione ed il risultato del punto di vista che lo precede».

Appendice: [Introduzione alla] storia della filosofia [Manoscritto del 1820]

¹ Nei manoscritti Hegel fa uso frequente della spaziaggiatura (ad esempio: «queste lezioni hanno per tema la storia della filosofia»), che ho sostituito con il corsivo («queste lezioni hanno per tema la *storia della filosofia*»). Lascio invece i termini in lettere maiuscole (ad esempio «come il corso della NATURA» diventa «come il *corso della NATURA*»). Ometto il corsivo delle preposizioni articolate, quando in tedesco è spazieggiato l'articolo ma non la preposizione (ad esempio «aus der Idee» diventa «dall'*idea*»). Diverse annotazioni in margine del manoscritto hegeliano sono superflue (riassumono il contenuto del testo), lacunose o, in tutto o in parte, prive di senso compiuto. Nel primo caso le ometto, negli altri due, dove è stato possibile congetturare un significato plausibile, l'ho fatto, diversamente, se le riporto, lo faccio allo stato frammentario nel quale si trovano (di norma inserendo la punteggiatura al posto dei trattini). Le annotazioni marginali di Hegel sono collocate in nota tra virgolette, precedute dall'indicazione 'In margine:'.

² Per quest'immagine, cfr. *infra*, p. 610, nota 2.

³ *Statarisch*. Latino: *statarius*. Nelle scuole designava le letture sulle quali metteva conto di soffermarsi a lungo.

⁴ In margine: «Introduzione alla filosofia come tale. Studio della filosofia in senso proprio».

⁵ In margine: «[ossia si è indotti] a svilire le opinioni».

6 Pover'uomo, omiciattolo. Cfr. Terenzio, *Eunuco*, III atto, scena V: «ego homuncio hoc non facerem?».

7 *Nüchter* vale 'freddo' (non entusiasta, con i piedi per terra), ma anche 'affamato' (a stomaco vuoto) e 'sobrio', con la mente non alterata (ad esempio da sostanze alcoliche). Donde il gioco di parole, poche righe sotto, tra *nüchtern* (freddo-affamato) ed *hungrig* (affamato).

8 *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Heidelberg, 1817, § 8 (traduzione italiana di Adriano Tassi, Bologna, Cappelli, 1985, oppure di Franco Biasutti *et alii*, Quaderni di Verifiche 5, Trento, 1987).

9 In margine: «Solo acquisire *chiara* cognizione dei punti di vista».

10 In margine: «Tuttavia mi basterebbe appellarmi solo al sentimento – vita, spirito, verità, divinità sono simili astrazioni. Ognuna – per quanto siano semplici rappresentazioni – è *compiuta* in se stessa; ciò non è abbondanza – un qualcosa di saldo e massiccio in se stesso, una opulenza. Ma più in dettaglio bisogna cercare di chiarificare ciò che nel sentimento è determinato da rappresentazioni ed idee». (L'annotazione presenta una sintassi contorta, anche se l'idea che esprime è chiara: si tratta di comprendere la connessione tra pensieri e sentimento).

11 Hegel gioca sui termini *Sache*, 'cosa', ed *Ursache*, 'causa'.

12 In margine: «È un punto difficile: riduzione dello sviluppo delle differenze alla semplicità, alla determinatezza».

13 In margine: «[come] propulsore interno».

14 «D'un albero» è in parentesi nel testo.

15 In margine: «Solo per questo me ne occupo e tengo lezioni sull'argomento».

16 In margine all'inizio del capoverso: «Giustificazione».

17 Cfr. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* cit., §§ 200 sgg., ed Hegel, *Enciclopedia* (1830), §§ 257 sgg.; §§ 452 sgg. (traduzione italiana di Benedetto Croce, Roma-Bari, Laterza, 2002).

18 *Giobbe* 38 e 39.

19 *Milchtieren*, conio hegeliano. Il passo, oltre a *Giobbe*, alluderà all'agnello pasquale (*Esodo* 12,1-11), alle prescrizioni alimentari *käshe*™r ed ai rituali sacrificali di cui si discorre in *Levitico* 1 sgg.; *Deuteronomio* 12 e 14.

20 In margine: «Concetto di filosofia».

21 *Salmi* 90,4.

22 *Galati* 5,1; 2 *Corinti* 3,17.

23 In margine all'inizio del capoverso: «Conseguenze circa questo punto di vista, così come circa la considerazione della filosofia in genere. [Capov.] a) non *ANDARE IN CERCA* presso gli antichi di *determinazioni* concrete che allora non erano ancora presenti: cioè di *determinazioni OBIETTIVE, d'un contenuto*». Per il punto b) cfr. *infra*, p. 578, e per il punto c) p. 582, nota 40.

24 All'ateismo di Talete accennano, tra gli altri, Jacobus Bruckerus, *Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta*, Lipsiae, Literis et impensis Bern. Christoph. Breitkopf, 1742-1747, 5 voll. + Appendice (II edizione 1767), vol. I, pp. 469 sgg., e Wilhelm Gottlieb Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, Leipzig, bei Johann Ambrosius Barth, 1798-1819, 11 voll. (ristampa: Bruxelles, 1969-1974), vol. I, p. 62.

25 Questo capoverso, la cui sintassi è poco scorrevole, presenta l'apertura e la chiusura di diverse parentesi senza precisi criteri. Le riduco all'essenziale.

26 In margine: «[Il filosofare] può essere più in una raffigurazione della fantasia che nel pensiero, il quale spetta alla libera sostanzialità del soggetto. È il caso della *trimurti degli indiani*».

27 Si veda *supra*, p. 370 e p. 385.

28 Platone, *Fedone* 118a.

29 In margine: «Diversità di pensiero – non sviluppare oltre – presupposti *necessari* – attenersi alle determinazioni del pensiero che si sono avute entro la filosofia antica».

30 *Historia critica* cit., ad esempio vol. I, p. 472.

31 In margine: «Popoli come bambini: se tu fai così, io mi ammalo [Capov.] Pensare la relazione tra *causa* ed *effetto* – [*Storia della filosofia*] di Tennemann – *conseguenze* – *soggetto ed oggetto* – *Il pensiero* è qui la cosa principale – non i concetti che reggono la loro vita – messo in risalto il pensiero della vita».

32 Heinrich Ritter, *Geschichte der Jonischen Philosophie*, Berlin, bei T. Trautwein, 1821, pp. 12 sgg.

33 Segue un passo oscuro e lacunoso (che ometto) che allude al valore soggettivo delle interpretazioni bibliche: nel senso che, nella storia della filosofia, come nell'ermeneutica biblica, le interpretazioni (ossia le conseguenze di certe idee) si manifestano nel tempo ad opera del pensiero.

34 Integrazione di G/J. Come «al» che segue.

35 Anche questo capoverso ed i due seguenti presentano l'apertura e la chiusura di parentesi senza criterio. Lascio solo quelle indispensabili.

36 Ossia la filosofia moderna. In queste righe Hegel tiene presente il dibattito sulla *nova philosophia*, avviatosi prima con i

innovatore critici con l'aristotelismo e con il pensiero scolastico, considerati *philosophia recepta* o *vetus* (si pensi a Francesco Patrizi ed a Pietro Ramo), e proseguito poi nel XVII secolo con Descartes, definito dai suoi primi seguaci olandesi stella mattutina, o sole, della filosofia, appunto per il merito di aver dato alla luce un nuovo metodo filosofico. E, naturalmente, tiene presente anche gli epigoni suoi contemporanei, innovatori ad ogni costo.

³⁷ Versi del 1796 scritti da Friedrich Schiller (*Musen-Almanach für das Jahr 1797*, Tübingen, 1796, in Id., *Werke*, (Nationalausgabe), Weimar, Böhlau, 1943, vol. I, p. 333).

³⁸ *Apocalisse* 14,13. Secondo il passo i beati saranno seguiti presso Dio dalle loro opere (buone). Hegel afferma che le opere compiute dagli 'eroi' dello spirito non seguiranno la sorte delle spoglie mortali di costoro.

³⁹ *Matteo* 6,19-21.

⁴⁰ In margine: «c) e non per soddisfazione *NOSTRA*».

⁴¹ Integrazione di G/J [muß].

⁴² In margine: «nessuna antitesi tra *essere* e *pensare*, concetto di soggettività ed obiettività, *non* indipendenza del pensare, soggetto, Descartes».

⁴³ Tra i suoi contemporanei, Hegel pensa in particolare a Friedrich Schlegel, il quale diede al suo restauro del platonismo anche una sfumatura politica, in polemica con la rivoluzione francese (e con Fichte). Si vedano, di Friedrich Schlegel, *Ankündigung der geplanten Übersetzung des Platon* (marzo 1800), ora in *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Charakteristiken und Kritiken II* (1802-1829), hrsg. von Hans Eichner, München und Zürich, Schöningh und Thomas, 1975, p. 334; *Geschichte der alten und neuen Literatur*, Wien, 1815, vol. II, p. 229.

⁴⁴ Qui si apre una parentesi che si chiude alla fine del capoverso.

⁴⁵ Il riferimento è a Rousseau.

⁴⁶ Non si tratta della *Bestimmung des Menschen* (Berlino, 1800), bensì dei *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, Berlino, 1806, pp. 211 sgg. (traduzione italiana *Caratteri fondamentali dell'età contemporanea*, in Johann Gottlieb Fichte, *Filosofia della storia e teoria della scienza giovannea*, a cura di Alfredo Cantoni, Milano-Messina, Principato, 1956, Appendice – che è un estratto dalla lezione VII –, pp. 139-148). Cfr. anche *Anweisung zum seeligen Leben*, Berlino, 1806, VI Vorlesung (traduzione italiana *L'iniziazione alla vita beata ovvero la dottrina della religione*, a cura di Giovanni Moretto, in Johann Gottlieb Fichte, *La dottrina della religione*, Napoli, Guida, 1989, pp. 311 sgg.). Hegel allude alla contrapposizione effettuata da Fichte fra teologia del vangelo di Giovanni (apparentata alla 'religione di Melchisedek') e teologia paolina, considerata aridamente dommatica. Fichte si rifà ad una tradizione esegetica antica, influenzata dal neoplatonismo e formalizzata nella *Lettera agli ebrei* (7,1-3), secondo la quale il «re di Salem» (*Genesis* 14,18-20) rappresenterebbe lo stesso figlio di Dio, il Verbo.

⁴⁷ In margine: «L'ateniese si sa libero, la sua libertà è per lui oggetto, egli è conscio di sé come *libero*, è conscio che la libertà costituisce il suo essere. [Capov.] La libertà è la sua essenza: un sapere che l'uomo orientale non possiede, al contrario di *lui*, del cittadino ateniese. La libertà è la destinazione dell'*uomo* in genere, ed è tale per lui in modo obiettivo. [Capov.] Lo spirito è un valore personale, *individuale* ed essenziale, assoluto ed infinito. Dio vuole che tutti gli uomini siano aiutati».

⁴⁸ Integrazione di G/J.

⁴⁹ In margine: «a) Connessione».

⁵⁰ Integrazione di G/J. Hegel si riferisce alla filosofia.

⁵¹ *Metafisica* 982b 19 sgg.

⁵² In soldoni Hegel vuol dire che, a causa del progresso scientifico, la filosofia tende sempre più ad essere assimilata alla religione (con la quale ha in comune il contenuto, ma non la forma): di qui la difficoltà di distinguere la sua vera origine, che non è religiosa.

⁵³ Qui si apre una parentesi che si chiude al termine del periodo seguente.

⁵⁴ Si allude tra gli altri a Voltaire, *Dizionario filosofico*, articoli (*san*) *Pietro*, *Preti*, *Superstizione*. È un tema che ricorre in Hegel sin dalla *Fenomenologia dello spirito* (1807).

⁵⁵ Termine sanscrito che designa un uccello dei cuculiformi, molto diffuso nelle foreste dello Stato indiano d'Haryana. In indi si chiama *koel*; il nome latino è *Eudynamis scolopacea*. Il kokila, in sostanza un tipo di cuculo, più che nella religione, è presente nella letteratura indiana, ad esempio è il protagonista del poema *Kokilasandesa* di Uddanda (XV secolo), che narra del poeta che fa pervenire un messaggio d'amore alla sua innamorata lontana proprio attraverso il dolce canto d'un kokila. Tra l'altro, Hegel può averne letto nel primo volume della *Indische Bibliothek* di August Wilhelm von Schlegel (vol. I, 1823, p. 238), dove l'autore tratta dell'origine onomatopica dei nomi degli animali nella lingua sanscrita; tra questi compare quello del kokila (maschio), il cui canto supera quello dell'usignolo differenziandosi da quello monotono del cuculo comune. Del resto, in India, parecchi animali, e le osservazioni naturali in genere, erano strettamente imparentati con la religione, con la mitologia e con la poesia. Cfr. tra gli altri, presente nella biblioteca di Hegel: Peter von Bohlen, *Das alte Indien mit besonderer Rücksicht auf Aegypten*, Königsberg, im Verlage der Gebrüder Bornträger, 1830, 2 voll., vol. II, pp. 209 sgg., ed in particolare p. 214. Bohlen, tra gli animali sacri per gli egizi, menziona naturalmente anche l'ibis, la testa del quale caratterizzava il corpo del dio Thot, vol. I, pp. 192-193.

⁵⁶ In margine: «Testimonianza».

⁵⁷ Tra il XVII ed il XVIII secolo, parecchi manuali di storia della filosofia includevano capitoli o parti sulla sapienza dei caldei, degli ebrei, dei persiani, degli indiani, e così via. Hegel, d'accordo con Tennemann e Tiedemann, s'opponne a questo metodo. Un esempio del quale è fornito dal *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben* di Johann Gottlieb Buhle (otto volumi pubblicati a Gottinga, presso Vandenhöck e Ruprecht, tra il 1796 ed il 1804), che inizia la sua trattazione con Mosè.

⁵⁸ *Ein dumpfes Weben*. L'espressione allude ad un agitarsi meccanico, ad un'attività produttiva seriale e finalizzata, quale è il tessere (*weben*) d'un telaio.

⁵⁹ *Gedrungenheit* designa lo spirito come essere ancora concentrato in se stesso, involupato in se stesso, ed ancora privo d'un lato esteriore, d'oggettivazione.

⁶⁰ In margine: «Anzitutto non l'involucro; non già prima in modo astratto per sé».

⁶¹ Vedi *Matteo* 11,5.

⁶² Integrazione di G/J.

⁶³ *Sinn*.

⁶⁴ In margine: «Esempi da Tennemann, ed ugualmente di [tenore] opposto». Sulle diverse maniere di considerare la storia, cfr. le prime pagine dell'introduzione alle *Lezioni sulla filosofia della storia* (edizione del 1840 a cura di Karl Hegel, tradotta in italiano a cura di Giovanni Bonacina e Livio Sichirollo, Roma-Bari, Laterza, 2003).

⁶⁵ Integrazione di G/J.

⁶⁶ In margine: «Vedi Senofane».

⁶⁷ «Rubare, commettere adulterio ed ingannarsi a vicenda», cfr. Christian August Brandis, *Commentationum eleaticarum pars prima*, Altonae, 1813, pp. 69 sgg. (XVIII). Cfr. ora: Hermann Diels e Walter Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmann, 1951, vol. 1, p. 132 (Senofane B 11); *Senofane: testimonianze e frammenti*, traduzione italiana a cura di Mario Untersteiner, Firenze, La Nuova Italia, 1956, p. 129. Quanto a Platone vedasi *Repubblica* 377b sgg., 599b sgg. Più generico, e più discutibile, il riferimento a Mosè, che s'estende all'Antico Testamento (ad esempio: *Isaia* 46,1 sgg.).

⁶⁸ Si tratta d'un tema molto dibattuto in Germania tra la seconda metà del Settecento e la prima metà dell'Ottocento. Le opinioni erano le più diverse: da chi reputava il mito una creazione popolare, a chi lo denigrava come manipolazione della realtà, a chi lo riteneva una tappa nello sviluppo della cognizione umana del divino. E la riflessione s'esercitava sia sulla mitologia classica, sia sulle narrazioni bibliche. Si può proficuamente consultare: Valerio Verra, *Linguaggio, mito e storia. Studi sul pensiero di Herder*, Pisa, Edizioni della Normale, 2006.

⁶⁹ In margine: «Platone, Aristotele, massoni».

⁷⁰ In margine: «Miti di PLATONE».

⁷¹ Il titolo del celebre dialogo platonico è spazieggiato.

⁷² *Verhüllen* (mascherare, nascondere) è connesso con *Hülle* (involucro). Poco sotto Hegel si serve anche di *enthüllen* (manifestare, palesare), pure spazieggiato (qui posto in corsivo).

⁷³ In margine: «Misteri massonici».

⁷⁴ Richiama l'esclamazione: «come se la verità fosse moneta spicciola», presente nel *Nathan il saggio* (III 6) di Lessing, opera amata da Hegel.

⁷⁵ In margine: «Esempi di uomini che sono stati educati ma immorali – del tutto diversamente, modi del giudizio e della rappresentazione».

⁷⁶ Hegel poté leggerlo in Luciano di Samosata, di cui possedeva le opere curate da Tiberius Hemsterhuis e Ioannes Fredericus Reitzius (Biponti, 1789, vol. V, p. 237).

⁷⁷ In margine: «Tesi platoniche sul fegato contenute nel *Timeo* [71d-e]».

⁷⁸ Integrazione di G/J.

⁷⁹ Come di tutto ciò che riguarda la mitologia e le religioni antiche ed orientali, Hegel ne parla nelle *Lezioni sulla filosofia della religione*, spiegando come Osiride sia simbolo di esseri naturali come il sole o il Nilo (edizione Lasson, parte II, sezione IV, capitolo II, 2-c).

Appendice: [Introduzione alla storia della filosofia. Manoscritto del 1823]

¹ Qui e nel titolo della seguente parte A, Hegel parla di «Bestimmung der Geschichte der Philosophie», intendendo appunto la determinazione, il significato, la definizione, insomma lo statuto teorico, della storia della filosofia.

² Si veda l'ultimo capoverso di Johann Gottfried Herder, *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, s.l., 1774: «E se un giorno raggiungessimo un punto di vista donde abbracciare con lo sguardo se non altro la nostra specie

tutta, là dove conduce la catena dei popoli e dei continenti che si venne sviluppando dapprima tanto lentamente, si intrecciò in seguito, tra tanto strepito, attorno alle nazioni e doveva infine legare insieme con dolci, solidi vincoli queste stesse nazioni guidandole verso un'ignota mèta... dove porterà infine questa catena?» (traduzione italiana di Franco Venturi, Torino, Einaudi, 1971, p. 125). Che la storia della filosofia sia come una catena i cui anelli sono connessi tra loro afferma anche Christian August Brandis, professore di filosofia a Berlino ed amico di Schleiermacher, in *Von dem Begriff der Geschichte der Philosophie*, Copenhagen, 1815, p. 49. Cfr. anche *supra*, p. 558, nota 2.

³ L'integrazione s'impone a fronte non solo del senso della proposizione, ma anche rispetto ad un passo parallelo contenuto nel manoscritto del 1820 (cfr. *supra*, p. 558).

⁴ In questa proposizione vi è un gioco di parole tra *eigen machen* ed *etwas Eigenes*: «indem wir sie *uns* zu *eigen* machen, machen wir aus ihr etwas *Eigenes* gegen das, was sie vorher war».

⁵ In margine: «Vedi [Philipp Konrad] Marheineke, *Lehrbuch des christlichen Glaubens und Lebens*, Berlin, 1823, § 133 sgg.». Marheineke fu tra gli amici che presero parte alla pubblicazione postuma delle lezioni hegeliane, e fu autore d'un'interpretazione più razionale e moderna della dommatica luterana, che, nel solco di diverse tradizioni illuministiche, distingue il nocciolo della fede biblica (che attesta come verità eterna la rivelazione di Dio) dalle rappresentazioni ecclesiastiche e teologiche di essa, mutevoli nel tempo.